名家解读经典名著丛书

自我实现的历程

张世英

→解读黑格尔《精神现象学》

→→人生在世，总想实现自我，创造一个辉煌的世界，达到万物与我为一的崇高境界。如何达到？黑格尔的《精神现象学》为我们实现自我的历程提供了一个可资借鉴的伟大范例。本《解读》不完全是讲解黑格尔哲学的哲学史著作，这里凝结着笔者个人近二十年来的哲学思想和观点。在这方面，希望有兴趣的读者能特别细读本书第十章"真无限？坏无限？"和附录一："超越之路"。

自我实现的历程

张 世 英

→解读黑格尔《精神现象学》

山东人民出版社

图书在版编目(CIP)数据
自我实现的历程:解读黑格尔《精神现象学》/张世英著.
—济南:山东人民出版社,2001.1
(名家解读经典名著)
ISBN 7-209-02684-3
Ⅰ.自… Ⅱ.张… Ⅲ.黑格尔,G.W.F.(1770~1831)
-精神哲学-研究 Ⅳ.B516.35
中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第75220号

自我实现的历程

——解读黑格尔《精神现象学》

张世英\著

出版发行:山东人民出版社
社　址:济南市经九路胜利大街39号　邮编:250001
经　销:新华书店
印　刷:山东新华印刷厂临沂厂
版　次:2001年1月第1版　2001年1月第1次印刷
印　数:1—5000
规　格:850mm×1168mm　32开本
印　张:9.25
字　数:200千
书　号:ISBN 7-209-02684-3/Z·183
定　价:16.80元

出版说明

这是一套全新的以知识阶层为主要读者对象的经典名著解读系列读物。说它全新，一是有别于我社已经出版的曾经在读者中产生广泛影响的《名家解读古典文学名著丛书》——从内容到体裁完全不同；二是推陈出新，追求鲜活的时代特点，力求站在现代学术和时代前沿上精选名家名作，反思、解读名家名作。

人类数千年文明社会的发展史中，曾产生过无数划时代的思想文化巨人。他们洞察世界、追求真理、把握历史、卓有创新，其思想学说和著述揭示了某一方面自然和社会的发展规律，是人类不同阶段智慧的升华和总结，曾直接影响着人类历史的进程。人们不可能割断历史，也不能拒绝文明的绵延。事实上这些宝贵的精神遗产仍在影响着人们改造客观世界的主观世界。追本溯源，现在许多流行的理论和说法不过是这些经典著作的最新解释。因此，要想全面和深入理解这些理论和说法，就有必要直接阅读这些经典著作。但是，对于大多数读者来说，直接阅读这些经典可能会感到困难。这一方面是由于这些大师们的某些学说相对比较高深；另一方面，从学说史上说，有一些经典在当时是学术前沿，但随着人类认识自然、社会的进程，后人又有所修正和发现。因此，由现代人依据社会和学术的最新发展去解读经典，对于绝大多数读者来

说，阅读他们的解读作品，或许比直接阅读经典更重要。

经广泛征求学者和专家的意见，我们选择中外最具代表性的100部经典作家的经典名著进行解读。这100部解读作品主要包括政治、经济、哲学、历史、宗教、美学、心理学、法学、人类学、社会学等人文科学和最具代表性的自然科学著作。所选经典名著及其著者，在我国知识阶层均有广泛影响。加之由名家（就已确定的著者来说，应是当之无愧）解读——不仅将原著的基本观点、学说、方法等忠实地介绍给读者，更有作者站在现代立场上的理解和述评；不仅对原著及其作者对后世的社会影响作出评价，而且尽可能将后世对该学科领域的研究、发展介绍给读者，丰富作品的信息含量和知识含量——对于已经读过原著的读者来说，可以进一步增进对原著的理解；对于不曾读过原著的读者来说，通过阅读"名家解读经典名著"，一则可以对原著有一个基本的了解，二则按照本书的内容特点，亦可对相关领域的学术发展有一个较为扼要的把握。

丛书将分期分批陆续推出。在此，我们要特别感谢张世英、何兆武、洪汉鼎、高鸿业诸位先生在丛书的策划、组稿过程中所给予我们的指导和帮助；我们也要感谢所有加盟解读经典名著的作者，是他们倾注无数心血，将研读名家名著的心得，尽可能以读者喜欢的、通俗易懂的语言传授给热心求知的读者。

经典名著以其经久不衰的魅力而成为传世之作；名家解读经典名著的著述，也同样会因名著的光辉和名家独有的智慧魅力而成为传世之作。——我们深信！

丛书策划、编辑者

序

人要想实现自我,创造一个辉煌的世界,达到万物与我为一的崇高境界,或者用黑格尔的语言来说,达到"主体与客体同一"的"绝对知识"(精神现象学的最高阶段)的高度,总得与物打交道,与人打交道;不仅是与个人打交道,而且是与整个人类社会、人类历史打交道。这里所谓打交道,就是包括认识在内的全部生活实践,亦即作为主体的我与作为客体的他人、他物发生各种关系的过程。按照黑格尔的说法,这一自我实现的过程是漫长而又艰苦的,不是靠"手枪发射式"的"直观"或浪漫主义的空幻言词就可以完成的。孟子说:"天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。"(《孟子·告子下》)这就启发了我们,一个伟大的人格,一种"上下与天地同流"(《孟子·尽心上》)的浩远境界,必须具有克服和战胜各种对立面的内在动力,黑格尔称之曰"否定性"。人的自我实现就是一个否定性的辩证过程,靠着这种否定性,人才能一步一步地冲破重重阻力,吞食各种对立面,不断地扩充自我,从而实现自我。黑格尔的《精神现象学》就是一部描述人为了实现自我、达到"主客同一"所必须通过的战斗历程的伟大著作。

《精神现象学》的主要特点之一是强调自我实现的历程的漫长性、矛盾性与曲折性,其矛头所向是谢林的浪漫主义的直

观哲学,不了解这一点就不能理解黑格尔的精神现象学。在中国哲学史上,庄子主张通过“心斋”、“坐忘”以达到“天地与我并生而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)的境界,“心斋”、“坐忘”多少有点类似谢林的浪漫式的直观方法,不免有“手枪发射”、一蹴即就之嫌。孟子主张通过“强恕”、“求仁”、“反身而诚”以达到“上下与天地同流”,这是走的一条非浪漫式的道路。相对地说,黑格尔所走的道路与孟子相近,但这只是就孟子与庄子相对比而言。孟子作为东方的中国古代哲学家,当然远未能达到西方近代的主客关系的思维方式的水平和与之相联系的“主体性原则”,我们不能要求孟子把他所走的非浪漫式的道路提高到主体与客体对立、矛盾和克服对立、矛盾的高度。黑格尔是西方近代哲学之集大成者,他把西方近代的主客关系式发展到了完善的顶峰,其主要表现就在于,他认为主体与客体的同一是一个主客二者由对立矛盾到统一,又由统一分裂为对立矛盾,再到统一,如此不断对立、不断统一的漫长曲折的过程。这样,在黑格尔那里,“主客同一”、万物与我为一这一最终的哲学目标便显得是一个“身经百战”、“遍体鳞伤”的“战将”而出现于我们面前,就像美国著名黑格尔主义哲学家鲁埃士(J.Royce)所说的那样。过程比结论更真实,血迹斑斑比最后的胜利更灿烂辉煌。这就是《精神现象学》所给我们的最大启示。

《精神现象学》是黑格尔青年时期的著作,比起后来成熟时期的著作来,更具朝气蓬勃、奋发向上的精神。尽管它是唯心主义的,未脱西方传统形而上的主客关系式的窠臼,距离西方现当代的超主客关系论尚有一步之遥,却仍然对我们今天的思想发展,特别是对正在向现代化迈进的中国哲学的发展,有很大的启发意义。

黑格尔

→→ Georg Wilhelm Friedrich Hegel（1770～1831），19世纪德国古典哲学家，德国古典唯心主义的集大成者。

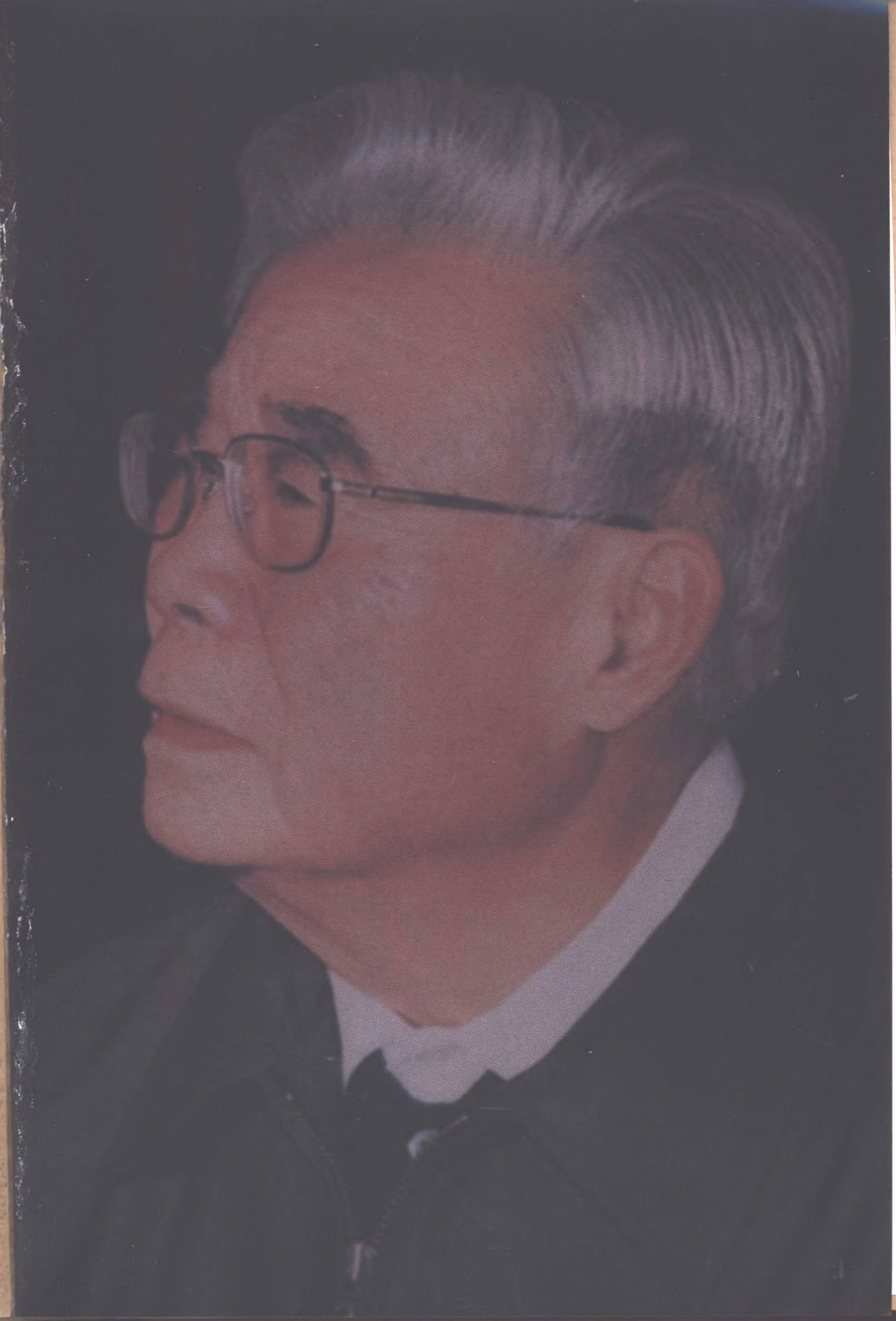
1770年8月27日生于德国符腾堡公国首府斯图加特。1831年11月14日卒于柏林。1788年10月黑格尔到图宾根神学院学习哲学和神学。1801年来到当时德国哲学和文学的中心耶拿，开始了他一生中具有决定意义的一个阶段。1805年获得副教授职。1816年黑格尔到海德堡任哲学教授，开始享有盛誉。1818年普鲁士国王任命黑格尔为柏林大学教授。1822年，黑格尔被任命为大学评议会委员。1829年10月黑格尔被选为柏林大学校长并兼任政府代表。1831年黑格尔被授予三级红鹰勋章，以表彰他在校长任期内作出的卓越贡献。黑格尔哲学是马克思主义哲学的来源之一。

主要著作有《精神现象学》、《逻辑学》、《哲学全书》（其中包括逻辑学、自然哲学、精神哲学三部分）、《法哲学原理》、《美学讲演录》、《哲学史讲演录》、《历史哲学讲演录》等等。

作者简介

→→张世英，1921年5月生，武汉市人。1946年毕业于昆明西南联合大学哲学系。1946～1952年任南开大学助教、教员，武汉大学哲学系讲师。1952年至今历任北京大学哲学系、外国哲学研究所讲师、副教授、教授，所学术委员会主任，校学术委员会委员。现任北京大学哲学系教授、博士生导师。兼任中华全国外国哲学史学会顾问，中西哲学与文化研究会会长，全国高等学校西方哲学学科重点第一学术带头人，英国剑桥国际传记中心名誉顾问，《德国哲学》丛刊主编等。

主要著作有《天人之际——中西哲学的困惑与选择》、《进入澄明之境——哲学的方向》、《论黑格尔的逻辑学》、《论黑格尔的精神哲学》、《康德的纯粹理性批判》、《北窗呓语——张世英随笔》等；以外文在国外刊物上发表论文5篇，在国内刊物上发表论文百余篇。曾应邀到奥地利维也纳大学、德国美因兹大学、日本京都大学做学术讲演。



名家解读经典名著丛书

↓

学术指导

↓

张世英 何兆武 洪汉鼎 高鸿业

策划

↓

金明善 丁 莉

目录

出版说明 ………… 1
序 ………………………………… 1

导言 ………………………………………… 1
第一章 《精神现象学》的"序言" ………… 54
第二章 《精神现象学》的"导论" ……………… 80
第三章 "意识"——从"这一个"到"共相" …………… 98
第四章 "自我意识"——从"欲望"到"苦恼的意识" ……… 108
第五章 "理性"——从"观察"到"实践",从"享乐"到"审核法律" …114
第六章 "精神"——从"伦理"到"道德" ……………………………… 135
第七章 "宗教"——天上? 人间? ……………………………… 155
第八章 "绝对知识"——从现象学到逻辑学 ………… 182
第九章 纯粹概念·自然·历史——未来哲学体系的预告 …………………………………… 194
第十章 "真无限"? "坏无限"? ——"绝对知识"所引发的问题 …212
第十一章 影响·评论·解读 ………………… 226
结论 ……… 250

目录

附录一:超越之路——《精神现象学》的启发 ········· 256
附录二:黑格尔年表 ··············· 272
后记 ··· 288

导言

黑格尔(G.W.F.Hegel)(1770～1831)是德国古典唯心主义之集大成者,他结束了西方传统形而上学的旧时代;黑格尔死后,西方现当代哲学家大多对黑格尔哲学采取批评的态度,但正如他们当中一些人所说的那样,现当代哲学离不开黑格尔,甚至其中许多伟大的东西都源于黑格尔。在中国,自20世纪初就有些学者致力于黑格尔哲学的介绍、翻译与评论;1949年中华人民共和国成立以后到1976年所谓“文化大革命”结束,大家所广为传播的观点是按照列宁的说法把黑格尔哲学看成是马克思主义的“三个来源”之一,一方面批判黑格尔哲学,一方面又强调吸取其“合理内核”,黑格尔是当时最受重视的西方哲学家;1976年以来,哲学界由重视西方古典哲学转而注意西方现当代哲学的介绍与评论,黑格尔哲学更多地遭到批评,其总体地位远不如从前了,但不少学者对黑格尔的研究却比以前更加深入、更富新意。黑格尔无论在西方还是在中国,其名声的浮沉,其思想影响的起伏,正说明他的哲学在人类思想史上所占的历史地位时刻不容忽视,即使是在它遭到反对的时候。他的哲学体系之庞大,著述之宏丰,思想内容之广博和深邃,在中西哲学史上都是罕见的;黑格尔特别熟悉人类思想史,他的哲学像一片汪洋大海,融会了前人几乎全部的思想精华;他的著作又往往不是以完成的形态出现,未

发表的手稿和听众的课堂笔记层出不穷;加上他生活在人们常说的"德国不幸的岁月"里,不得不采取中国人所说的"为人宜直"、"为文宜曲"的风格,写出一些讳莫如深、模棱两可的文字;当然还有他个人文笔的晦涩。——所有这些,都增加了我们对黑格尔哲学作整体把握的难度,但只要我们仔细玩味,这气象万千的世界必能给我们提供各式各样的启迪和收益,包括一些因受黑格尔思想的启发而提出的反对意见和观点。对于一个作为辩证法大师的黑格尔来说,如果他死而有知,他一定会因为今人在不断变迁的时代里对他的观点和结论提出异议而感到欣慰的。

【一】
黑格尔的生平和著作

Ⅰ、出身与学习

出身　1770年8月27日,格奥尔格·威廉·弗里得里希·黑格尔生于德国符腾堡公国的首府斯图加特市。黑格尔的曾祖父约翰·黑格尔原是奥地利南部的一个白铁工匠,由于信仰新教而被驱逐到符腾堡。黑格尔这个姓在当地是很有名的。黑格尔的父亲是斯图加特的税务局书记官,他刚刚13岁时(1783年)就失去了母亲,他有一个弟弟和一个妹妹,弟弟是一名独身军官,早逝;妹妹终生未嫁,与黑格尔关系比较密切。

斯图加特人文中学学习时期　黑格尔从出生到1788年共18年的时间里,一直住在斯图加特。大约是1776年秋,黑格尔进入城里的拉丁语学校即人文中学的最低班,从1776年

秋到1788年秋，是黑格尔在斯图加特的学习时期。黑格尔性格温善，品行端正，学习勤奋，每个年级都曾获奖，是模范生。他不仅各门课程的成绩优良，而且养成了广泛阅读课余读物的习惯，举凡文学、语言、历史、哲学、教育、心理、伦理道德以至数学、物理等方面，他都涉猎过。他在读人文中学高年级时，从1784年春起，就开始做读书札记，摘录读过的作品并做出分类和概括；他还爱记日记，其中大部分是用拉丁文写的，内容包括读书后的感想和议论，从一篇记载中可以看到他对当时“人们只看词句，完全不顾其精神实质，完全不谈事实”的浮夸的文风表示了很大的不满，当然，日记中也有不少平庸乏味的东西，以致有人讽刺他。他在学习期间，按照学校的规定，作过四次讲演，他的讲演内容曾两次受到老师的赞扬，他的一位老师霍夫对他的一次讲演的评语是“前途未可限量”。但他的讲演在风格、姿势、辩才和声调方面都有缺点。

图宾根神学院学习时期　黑格尔在斯图加特人文中学毕业时，就由学校决定送到图宾根神学院学习，享受公爵奖学金待遇。1788年10月27日黑格尔入图宾根神学院。图宾根神学院创立于16世纪，以培养神职人员为主要宗旨，是一所建立在从前奥古斯丁教团修道院内的基督新教神学的高等学校，这所学院出了一大批博学的知名人士，除黑格尔外，还有天文学家开普勒、哲学家谢林等。黑格尔免费修完了五年的课程，按规定头两年学哲学，他选修了形而上学、逻辑、哲学史、数学、物理等课程，结业后为硕士学位进行答辩，他所答辩的论文题目是“义务的界限”。1790年9月27日，黑格尔获得了硕士学位。在图宾根的后三年里专门学神学，1793年秋结业后进行毕业考试，他所答辩的论文题目是“论符腾堡教会恢

复的困难”。这两次答辩的论文的作者并不是黑格尔，前一篇是一位教授，后一篇是国务总理，按当时学校的制度，全部参加毕业考试的人都必须为这些论文进行答辩。

就在黑格尔刚刚踏进图宾根神学院的那一年（1788 年），康德的《实践理性批判》发表；次年，1789 年，黑格尔读了康德先前发表的《纯粹理性批判》以及它的第二版（1787）；1790 年，康德又出版了《判断力批判》。在康德从事这些哲学革命的精神活动的同时，法国发生了大革命，法国革命的激情冲击着图宾根神学院。这些震撼着世界历程和人类思想历程的非常事件不能不深深地影响这位被人们称为“迂夫子”和“老头儿”的黑格尔。据说，黑格尔参加了当时在图宾根城里成立的一个政治俱乐部，时常发表演说，还和同伴们一起，学法国人的样子，用图宾根的方式，种植自由之树，围着树跳舞。黑格尔当时的纪念册上充满了诸如“反对暴君”、“自由万岁”之类的口号。

黑格尔对神学院的神学课程一直表示不满，他受莱辛的“万物一如”的泛神论思想的影响，对正统基督教条采取批判态度。在图宾根时期的最后两年里，他在课余之暇写了一些批判旧宗教、创立新宗教的作品，他认为新宗教应有普遍理性的基础，但又要用幻想、情感来弥补单纯的理性之不足，新宗教应能激发人的道德感情，与民众生活的需要相结合。

在学院里，对黑格尔最有影响的同窗好友是荷尔德林和谢林，前者是诗人，与黑格尔同岁，两人同年进神学院，后者是哲学家，比黑格尔小 5 岁，晚两年入学，他们常在一起讨论问题。荷尔德林在纪念册里给黑格尔写下了这样的词句：“兴趣和热爱是伟大行为的两翼。”德国哲学史家库诺·费舍尔在引

1986年秋本书作者摄于瑞士伯尔尼黑格尔任家庭教师的贵族施太格旧居前

①库诺·费舍尔(Kuno Fischer):《青年黑格尔的哲学思想》,吉林人民出版社1983年版,第13页。

证了这段记载之后评论说:"黑格尔要完成的伟大行为需要两翼:一是对希腊世界的热爱,一是对哲学的兴趣。他的朋友中,最能促进前者的是荷尔德林,最能促进后者的是谢林。"①

比起先前在人文中学时期来,黑格尔在学院期间已不再是那么循规蹈矩的"模范生"了,他虽然有"老头儿"的诨名,但他对政治和时事很感兴趣;他是一个性格开朗、为人们所喜爱的伙伴,和朋友们骑马到乡间时竟忘记了上课的时间,遭到禁闭;他热恋过一位教授的漂亮女儿,甚至在赠给友人的纪念册上表示了"酒和爱"的热情。

Ⅱ、在伯尔尼当家庭教师时期

图宾根神学院的毕业生通常都是到教堂当牧师,但黑格尔对这个前途没有兴趣,他希望成为一个哲学教师,后经人介绍到瑞士伯尔尼的一位贵族家庭任家庭教师。黑格尔的前辈康德、费希特以及随后的谢林都曾走过家庭教师的道路。

1793年秋,黑格尔从图宾根回到家乡斯图亚特小住后,到了伯尔尼的一个贵族施太格家。主人卡尔·弗里德里希·施太格有两个女孩和一个男孩,黑格尔给他们讲授语言、历史、地理、算术等课程,黑格尔有较多的时间利用这位贵族家庭别墅里丰富的藏书来充实自己;他观察和思考法国革命的进程;了解当地的政治历史以及学习法语;他还有机会游览了瑞士一些壮丽的山川。

对法国革命的进一步反思　施太格家庭和伯尔尼贵族的保守思想对于一个从图宾根政治俱乐部来的青年黑格尔来说显然是一种异己的力量,他在那里虽然呆了三年,与主人相处

①库诺·费舍尔(kuno Fischer):《青年黑格尔的哲学思想》,吉林人民出版社 1983 年版,第 23 页。

也算融洽,但内心里似乎始终觉得并不轻松。他一方面对法国革命抱有很大的热情,与同情法国革命的朋友交往,有时同他们一起喝酒、唱有关法国革命的歌曲,但随着 1794 年法国革命中恐怖活动的发生,黑格尔又为法国革命中的阴暗面感到惶惑。

游览阿尔卑斯山　1796 年 7 月底,这已是次年初即将结束瑞士寓居之前不久,黑格尔同三个萨克森的家庭教师,基本上以徒步的方式旅行到了南阿尔卑斯,曾经到了现在美丽的著名城市卢策恩。那时,这里既缺乏舟车之便,也缺乏舒适的客栈,这样的旅游是很辛苦的。从他的日记中可以看出他对权势的厌弃和对自然与自由的羡慕:"浪花悠闲自在地坠落飞舞,颇有可爱之处。当人们看不出权势和巨大的力量时,就能远离强制的思想,远离自然的必然性的思想;活生生的、永远消逝的分散的东西,不凝结成块的东西,永恒活动的东西,倒会产生自由运动的观念。"①

对基督教的批判　在伯尔尼期间,黑格尔热情地研读了康德的《在单纯理性界限内的宗教》,重读了康德的《实践理性批判》,费希特的《全部知识学的基础》,谢林的《一般哲学形式的可能性》、《作为哲学原则的自我》和《关于独断论和批判的通信》,还有席勒的《美育通信》,深受他们的影响。

在这段期间里黑格尔对康德的实践哲学、宗教哲学的著作特别感兴趣,他较多地思考了一些宗教方面的问题,批判了基督教。他写了《人民宗教与基督教残篇》(1793 ~ 1794,其中包括图宾根时期的写作)、《耶稣传》(1795)、《基督教的实定性》(1795 ~ 1796)和《德国唯心主义的最早体系纲领》(1796 或 1797,也有人把此书归入后面的法兰克福时期)。

①《黑格尔书信集》第1卷,Hamburg,Felix Meiner Verlag,1952年版,第24页。
②同上书,第24~25页。
③《黑格尔著作》理论版,第1卷,Suhrkamp Verlag,1971年版,第9页。以下简称《黑格尔著作》理论版。

黑格尔非常重视康德实践哲学中关于实践理性的威力、关于以人格尊严为道德最终目标的思想。在《耶稣传》中,他用康德的实践理性的观点描述耶稣,借以强调人的道德自律,反对外在权威对人的尊严的蔑视。他在1795年的一封信中还说:"人类被提升到了最高峰,这个高峰高到令人头晕眼花的程度。但是,为什么人们这么晚才想到高估人类的尊严,才想到赞许人类可与神灵同等并列的自由能力呢?我认为,断定人自身这样值得尊敬,这一点乃是时代的最好标志:围绕在人世间的压迫者和神灵头上的灵光正在消逝。哲学家们正在论证人的这种尊严,民众将学会感受这种尊严,将不再乞求他们的被践踏的权利,而是自己重新恢复它们和占有它们。宗教和政治已经狼狈为奸。宗教所教的,都是专制政治所要求的。宗教的说教就是:人类可鄙,没有能力干任何好事,依靠自身是什么也干不成"。[①]"朋友们,朝着太阳奋进吧,为的是使人类的幸福早日成熟!遮蔽太阳的树叶能干什么?树枝能干什么?穿过它们,冲向太阳,使它们疲踏下来就好!"[②]

黑格尔为了人类自身和人类尊严所反对的,不是宗教本身,而是那种与政治权势结合在一起的他所谓"客观的宗教"。他在《人民宗教与基督教残篇》中说:"宗教是我们生活中最重要的事情之一。"[③]他认为,宗教应该是活生生的,有感情的、能激发人的道德情感的"主观的宗教"。

他在《基督教的实定性》中集中批判了基督教的堕落,攻击了教会,批判了宗教的"实定性"("实定性"这个译名采自薛华著《青年黑格尔对基督教的批判》,中国社会科学出版社1980年版)。"实定性"也就是指基督教的法规性、强制性和压迫性,它压抑人性,用强迫命令和权威甚至暴力要人无条件

①《黑格尔书信集》第1卷，Hamburg，Felix Meiner Verlag，1952年版，第14页。
②同上书，第18页。
③④同上书，第21～22页。

服从，这种信仰不是来自人的内心，不是出于人的理性和自由，而是屈服于一种异己的力量，人成了神权的奴隶。黑格尔把批判宗教的实定性与对专制政治制度的批判联系起来，认为这种宗教一旦与专制政体结合起来，与政治狼狈为奸，其危害更甚。他主张民众要获得自由，必须对社会进行改造。在《德意志唯心主义的最早体系纲领》中，他把国家看成是视自由人为齿轮的机器，“应该消亡”。（过去有人认为《德意志唯心主义的最早体系纲领》这一残篇出自谢林或荷尔德林的手笔，现已证明其原作者是黑格尔，这里关于消灭国家的观点应属黑格尔）

与谢林所信奉的泛神论不同，黑格尔这时期所信奉的似乎还在康德派运用道德证明去证明的有神论与泛神论之间徘徊，但他深受谢林的影响。谢林在1795年1月5日的信中讽刺康德派运用道德证明的做法说：“一下子突然跳出一个救星——一个在天上的有个体人格的本体。”[①]黑格尔回答说：“来信谈到他们知道利用道德证明让一个有个体人格的本体跳出来，这段话我不完全明白。你认为我们根本不能达到这一步吗？”[②]黑格尔在这里显然是在怀疑新的哲学方向是否不立足于有神论，而谢林则明确表示要否定有神论。谢林回答说，“我的答复是：我们所达到的比一个有个体人格的本体更远。同时，我已成为斯宾诺莎派”[③]。黑格尔不敢宣称自己是斯宾诺莎派，不过黑格尔还是同意谢林的基本思想说：“理性和自由仍然是我们的口号”，“我们的共同点仍然是看不见的教堂。”[④]

审美高于理性　在《德意志唯心主义的最早体系纲领》这一残篇的后半段中，黑格尔改变了先前以及这一残篇的前半段中以道德为本的康德立场，把美的观念看成是涵盖一切的

①《黑格尔著作》理论版,第235页。

最高理念。“结合一切的理念是美的理念,美这个词是在更高的柏拉图的意义上来说的。我现在相信理性的最高活动是审美的活动,理性涵盖一切理念于此活动中,真和善只有在美中亲如兄弟姐妹。哲学家必须具有像诗人一样的审美力。没有审美感觉的人乃是我们的学究哲学家。精神哲学是一种审美的哲学。……诗因而具有一种更高的尊严。”①黑格尔在这里明确主张审美高于理性,哲学必须诗化,这与黑格尔后期把理性看得最高的观点大相径庭,而与黑格尔死后西方现当代人文主义思潮哲学家的思想相近。

Ⅲ、在法兰克福当家庭教师时期

黑格尔久居异乡,思念故土之情弥切,他请求荷尔德林帮助他回到德国。由于荷尔德林的推荐,黑格尔于1796年底离开瑞士,在父母家小住一段时间以后,于1797年初来到法兰克福的富商戈格尔家任两个孩子的教师。他在这里比在伯尔尼贵族家生活得愉快些、轻松些。不过,他在法兰克福期间也遇到一些不幸:一是至友荷尔德林因大祸离开法兰克福以及其后精神上的崩溃,一是1799年初父亲的逝世。这段期间与黑格尔交往密切的,除诗人荷尔德林(他的“万物一如”的思想早就影响了黑格尔)外,还有先前的同学辛克莱,他是法国大革命的热烈拥护者。

一向偏爱政治　黑格尔后来曾在一封致友人的信中说:“我一向偏爱政治。”的确,从1797年到1800年在法兰克福期间,他就写过许多有关政治、经济、历史、法律等方面的手稿,大多没有发表。他曾翻译了一篇由瑞士律师J.J.卡特写作

的法文小册子《关于瓦特州和伯尔尼城的旧国法关系的密信》,于1798年匿名发表,黑格尔还写了注释,当时谁也不知道译者和注释者是黑格尔。这本小册子抨击了伯尔尼的专制制度践踏法律,钳制公民自由。黑格尔赞同卡特的激进的政治立场和基本观点,并作了补充。他实际上也是为了影射攻击自己的故乡符腾堡的封建贵族统治。大约是1797年底1798年初,身在法兰克福的黑格尔非常关心故乡的政治生活,曾写过标题为"符腾堡议会必须由民众选举"的传单,甚至一度提出直接选举公民大会代表的主张。

继续重视实践哲学　对于实际政治的参与促进了黑格尔研究实践哲学的兴趣。1798年底到1799年初他研读了英国经济学家詹姆·斯图亚特的《政治经济学基本原理的研究》和康德的《道德形而上学》,并作了评注。黑格尔反对康德以道德义务压抑人的自然性的观点,强调人的自然感情的重要性;他不再像过去那样一味赞扬古希腊公民社会,而承认现代社会的进步性,承认私有财产出现的必然性,注意个人财产利益的必要性以及现代国家的作用。

对康德伦理学的批评和转向未来哲学体系　黑格尔在法兰克福的整整四年期间,其代表作主要是《基督教的精神及其命运》(1798~1799)和《1800年体系残篇》(完成于1800年9月14日)。

在《基督教的精神及其命运》中,黑格尔表明了他与以前的康德立场的决裂。这里的耶稣不再像伯尔尼时期《耶稣传》中的耶稣那样几乎是康德伦理学的代言人,而是它的对立面。黑格尔认为人所受的压迫不仅来自外部,也来自内部,这就是人在自己的内心里用普遍的命令、义务、应该、理性压制特殊

①《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1988年版，第453页。

的东西：冲动、嗜好、感情等等。他说："康德认为，道德是个别服从普遍，是普遍征服它的对立物个别的胜利。毋宁说，是个别提高到普遍，是联合，即通过联合扬弃两对立物。"①黑格尔从这里开始产生了他后来的辩证法思想。

怎样达到"两对立物的联合"呢？黑格尔当时提出了"爱"，用"爱"代替康德的冷酷无情的道德命令和理性。但很快他又感到爱和道德都各有片面性，于是又主张宗教才是最高原则，只有在宗教那里才能达到扬弃对立的有生命力的真正统一。后来的黑格尔哲学研究者们有的认为黑格尔在法兰克福时期不讲理性，不注重批判基督教，而重宗教，讲"爱"和"生命"，说明黑格尔的法兰克福时期是一个重神秘和讲泛神论的时期（如狄尔泰、卢卡奇），这种看法虽有一定的道理，但没有抓住黑格尔思想的深处，实际上，他所讲的"爱"、"生命"以至"宗教"都在于说明对立面的统一是最高原则，这是他后来作为辩证法大师大讲理性是对立统一的思想的萌芽。

《1800年体系残篇》是黑格尔思想从早期到他建立体系的成熟期的过渡期间的一篇重要作品，在这篇作品中，黑格尔不仅一般地用"有机体"、"生命"这样的概念来说明对立面的统一，而且特别阐发了反思、哲学与宗教的关系的理论。"反思"的观点是分离和对立，它是达到统一的一个必要阶段，生命必须通过分离、对立才能表现出多样性，但若仅仅停留于此阶段，生命就会僵化。反思的这种片面性需由理性、由哲学思考来克服，哲学思考为从反思进到对立统一即宗教铺平道路。黑格尔在这里把宗教置于哲学之上，这与他后来把这两者的关系颠倒过来的看法大不相同。黑格尔这时把哲学看得低于宗教，也许是因为当时的哲学在他看来大多是反思哲学的缘故。

Ⅳ、耶拿大学时期

1800年1月,黑格尔致函谢林,希望在第三个地方充实一下自己,然后到耶拿参加耶拿的学术角逐。谢林虽比他小五岁低两班,但当时已在耶拿大学表现得才华横溢,是大学生们崇拜的偶像。黑格尔为他的成就感到高兴,并向他表示"自己要攀登科学的高峰",要把过去的思想"化为一个体系"。看来,黑格尔已不满足于过去的思考只限于实践哲学的领域,而打算在哲学理论上、在体系上做出成绩。耶拿大学是当时德国文化生活活跃的中心,人才辈出,名家荟萃,席勒、施累格尔兄弟、莱茵哈德、费希特、谢林等等都先后在这里为耶拿大学增添光彩,黑格尔显然也想在这里崭露头角。1801年1月,黑格尔实际上没有在第三个地方逗留便从法兰克福直接到了耶拿。为了在耶拿大学争得一个讲师席位,他必须提交一篇求职论文。黑格尔花了半年的时间在这年的7月份完成,这就是《费希特哲学体系与谢林哲学体系的差异》。《差异》是黑格尔一生中第一部正式公开发表的著作,时年31岁。

由宗教转向哲学　《差异》一文除针对莱茵哈德的观点,强调谢林的"客观的主体—客体"不同于费希特的"主观的主体—客体",并为谢林的观点作辩护,对费希特的观点大加批判(认为费希特和康德的观点都不能达到真正的主客统一,而谢林的哲学才是对费希特哲学缺乏客观性的一种超越)外,还正面地系统阐发了自己的哲学思想:首先,他已不再像过去那样把哲学置于宗教之下,而是倒过来把哲学置于宗教之上,哲学代替宗教而成为对立统一的高峰,他现在称这种最高的统

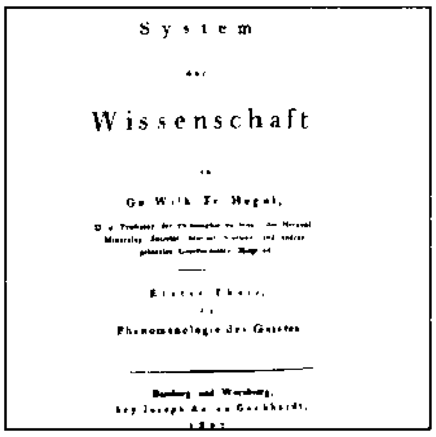
一为"绝对的东西",它自身包含着分裂。其次,他强调哲学必须有体系才能成为"科学",他所谓的"科学"实际上就是思辨哲学。另外,他还细致地说明了关于反思、知性、理性的关系的学说:"纯粹的反思"坚持分离对立,与"知性"同义,"知性"虽然是认识的必经阶段,但必须超出,以达到"理性","理性"的兴趣在于扬弃分离对立,以达到"绝对的东西"。黑格尔在《差异》一文中主要是从哲学上阐述自己的观点,而不是像过去那样主要是讲宗教神学,可以说《差异》是《精神现象学》以前代表黑格尔成熟时期思想体系的发源地。

《差异》一文完成后,耶拿大学的校方又要求黑格尔交一篇讲课资格论文,由于时间太仓促,经允许在答辩前只交提纲,这就是《论行星轨道》临时提纲,提纲按规定是用拉丁文写的,其内容大多超出行星轨道的问题而是与未来讲课大纲有关的哲学原理,例如矛盾是真实物的原则,无矛盾是虚伪东西的原理;三段式是唯心主义的原则;正方形是自然的法则,三角形是精神的法则(这里的三角形意味着三重性);等等。唯一真正涉及行星问题的一条是,磁性是大自然的杠杆,太阳对于行星的引力是大自然的摆。黑格尔的答辩是 1801 年 8 月 27 日举行的,正好是他 31 岁生日。答辩成功,他被允许可以在耶拿大学讲课。答辩过后,他开始写论文,10 月 18 日,这篇以"论行星轨道"为标题的论文交给了学校领导人。这篇论文批判牛顿的思想是机械主义和经验主义,而开普勒则把自然理解为一个整体。当谈到行星运行问题时,黑格尔的论断却引起了一场风波。天文学家提丢斯和波德曾提出一个数列,天文学界根据这个数列推算,认为在火星与木星之间应该有一颗尚待发现的行星。黑格尔则援引毕达哥拉斯学派所提

出的另一套数列，认为此间的空档是自然的，不可能存在行星。可是事实是早在黑格尔提交这篇论文之前几个月即1801年元旦，天文学家皮亚齐已在天文台观察到了在火星与木星之间的一颗小行星——谷神星。这一发现引起了当时的人们和后世对黑格尔的各种议论，有的人讽刺他，有的人为他辩护。

“遏制非哲学的糟粕” 黑格尔基于开展学术批评的志愿，与谢林合编了一本《哲学评论杂志》，于1802年初出版，至1803年5月停刊，共出6期，他们两人既是编辑，又是全部文章的作者，发表的文章都没有署名。黑格尔于1801年12月的一封信中曾谈到他计划与谢林出版《哲学评论杂志》的目的是要“遏制非哲学的糟粕”。杂志的第1期载有经过谢林加工过的黑格尔的文章《综论哲学批判之本质，特别是它与哲学现状之关系》。在这篇文章中，他认为真理只有一个，哲学只有一种，当前存在的各人自己制造的体系应由哲学批判来审定其中究竟有多少真正哲学的成分；其次他又一次强调哲学应有体系；此外，他还批判了哲学的大众化，认为哲学不同于常识，哲学需要艰苦的思维活动。黑格尔猛烈批评了当时有的人的庸俗哲学，揭露了有的人的怀疑主义的独断论实质。在《信仰与知识》一文中，黑格尔批评了康德、雅可比、费希特三个人关于信仰优先于知识的论点，主张把“科学”即思辨唯心主义哲学放在首位，这实际上也表明黑格尔自己与过去所持的宗教高于哲学的观点的明确决裂。

教学和耶拿体系的酝酿 黑格尔在任讲师期间（1801～1804）和1805年由于歌德的帮助升任副教授直至1807年初，讲授了“逻辑和形而上学”、“真正哲学的观念与界限的导言”、



黑格尔《精神现象学》1807 年第一次出版时的封面。

“自然法、国家法与民法”、“自然哲学与精神哲学”、“哲学的一般体系”、“纯粹数学和算术”、“几何学”、“思辨哲学之体系”以及“哲学史”等课程。尽管他在教学中不善表达，不及谢林之辞藻华丽、打动人心，但内容深厚、逻辑谨严，而且黑格尔耶拿时期哲学体系的酝酿过程就体现在他所开设的上述课程讲稿中，这些讲稿从 1915 年起才陆续发表。黑格尔的耶拿体系仍然不是一个成熟的体系，他的观点在不断变更，直到《精神现象学》一书的问世，才标志着他长期酝酿的哲学体系基本定型。

《精神现象学》——黑格尔未来哲学体系的诞生地 整个耶拿时期可以说是黑格尔酝酿、制造哲学体系的时期，直至 1805 年 5 月，他在致福斯的信中还说他想要完成的工作“迄今为止，只是打下一个基础，……尚未完成”。这时，他正着手撰写《精神现象学》。1806 年 2 月，他给出版社交付了部分稿件；1806 年 10 月中旬，黑格尔因在耶拿战争中遭到抢劫，把书稿的最后几页塞在口袋里，终于在 10 月 20 日将这几页在战火中完成的手稿寄往班堡的出版商；1807 年 1 月才又寄去“序言”，4 月，《精神现象学》出版。此书的完成宣告黑格尔耶拿时期酝酿的未来哲学体系的正式诞生。

1806 年 2 月，黑格尔交付此书第一部分时用的副标题是“意识的**经验**的科学”，意思是描述个人意识的发展过程，此过程终于“绝对知识”的概念，而概念的体系是逻辑学的内容。但他在写作过程中改变了初衷，从第 6 章“精神”起，他已由描述个人意识的发展转为描述社会历史发展的过程，于是在 1807 年正式出版时，原先的副标题被他改成“精神现象学的科学”。此外，他原计划把《精神现象学》作为未来哲学体系的

第一部分(逻辑学属于第二部分),所以此书于1807年出版时标明了"科学体系的第一部分"字样,但他在这样标明时,似乎已有犹豫,故发行此书后不久就有改变"科学体系的第一部分"或"入门"的想法。以后他曾想对此书作修改后出第二版,但到1831年刚刚着手修改时就去世了。生前,他对《精神现象学》一书在全部体系中的地位问题有过很多踌躇:有时,他在讲课时实际上仍将《精神现象学》的某些内容作为"入门",有时他又觉得原定的哲学体系第二部分第三环节精神哲学的内容与《精神现象学》一书的部分内容重复。至1831年死前,他更加改变了"入门"和"科学体系第一部分"的想法,明确认为"科学体系"已由《哲学百科全书》完成,然而他又有此书作为早期有独特性的著作不必再作根本修改的想法。无论如何,《精神现象学》的部分内容虽与《精神哲学》重复,但《精神现象学》的思想之宏富深邃却是《精神哲学》所不可比拟的,它蕴涵了黑格尔独立的未来哲学思想的基本要点。《精神现象学》寄给谢林以后,谢林仅仅看了序言,意识到对他的批判而心怀不满,过了半年才于1807年11月2日回信,此后两人的友谊便结束了,只重逢过两次。

1806年10月13日耶拿城被法军占领,尽管他看到拿破仑这位"骑在马背上的世界精神"巡视全城,肃然起敬,但他的家产被洗劫一空,难以维持生计,而且耶拿大学的人才纷纷外流,声名早已跌落,他和女房东的私生子的降生更给他带来难堪的局面,升正教授的希望已成泡影,他不得不离开耶拿大学,另谋生路。由于好友尼塔默尔的帮助,黑格尔到班堡一家报纸任主编。

V、班堡任报纸编辑和纽伦堡任中学校长时期

班堡时期　1807 年 3 月，黑格尔到了班堡，他在这里本想既可利用《班堡报》主编的身份对政治进行适当评论，又可利用业余时间继续从事哲学研究。但尽管他在办报方面审慎从事，却仍然不断遭到当局的追查，他对新闻自由感到极大的失望，于 1808 年 11 月离开了班堡，不久，《班堡报》便被查封。他在班堡仅仅发表过一篇短文《谁在抽象思维》，此文生动活泼，通俗易懂，却深刻地揭露和批判了那种抓住一点不及其余的片面的思维方式。

纽伦堡时期　又是由于好友尼塔默尔的帮助，黑格尔于 1808 年 11 月初到纽伦堡担任一所由 4 所中学合并而成的文科中学第一任校长。他强调学生应注重学习古代语言和文学，特别是古希腊文化，认为这是人文主义教育的基础，他注意培养学生独立活动的能力。他除了当校长外，还亲自给学生讲授哲学和宗教课程，还代讲过希腊文、拉丁文、古典文学、高等数学等课程。他讲课深入浅出，平等对待学生，学生也以这位当过大学副教授和《精神现象学》的作者作为自己的校长为荣。1811 年秋，黑格尔 41 岁时结婚，妻子温柔善良，黑格尔得以愉快地从事哲学体系的深化工作。当然，他并没有摆脱当时德国小市民的习气，亲自主管家庭开支和账簿。

《逻辑科学》——全部哲学体系的理论基础　正如黑格尔自己在致友人的信中所说，"婚后头半年就出了一本 30 印张的内容深奥的书"，这就是《逻辑科学》(俗称《大逻辑》)。其第一卷"客观逻辑"的第一部分"存在论"于 1812 年 4 月出版，第

二部分“本质论”于1813年出版，第二卷“主观逻辑”延至1816秋冬之际才得以问世。黑格尔在这几年里，一方面给中学生讲授“逻辑”、“哲学百科全书”等课程，一方面又在讲课的同时酝酿和设计逻辑科学的性质、地位以及它所包含的各部分之间的安排和结构。黑格尔的逻辑科学与形而上学是统一的，它也就是一种本体论，可以说，它是黑格尔全部哲学体系的理论基础。在以前的著作中他虽然也零星地阐述过辩证法的含义，特别是在《精神现象学》中对辩证法的实质作了较多的说明，但最系统地详细讲解什么叫辩证法，并把它作为整个哲学体系的基本方法，则是在这本《逻辑科学》中完成的，至于黑格尔的全部哲学体系，要到以后1817年《哲学百科全书》的出版才算最后完成。黑格尔逝世前不久曾开始修改《逻辑科学》，但只修改了一部分，刚写完第二版序言不久，就不幸逝世。

当黑格尔撰写《逻辑科学》时，欧洲东部战火纷飞，突然间传来了拿破仑失败的消息，黑格尔却一如既往，同情拿破仑，反对德国的封建专制制度和封建割据；他对当局借拿破仑失败之机实行政治上的倒退感到不满，再加上他本来就一直想再登大学的讲坛，经过一些周折，他于1816年秋应聘为海德堡大学正教授。

Ⅵ、海德堡大学时期

“让向外驰逐的精神回复到自身” 1816年10月28日黑格尔作为正教授在海德堡大学讲坛上发表了一篇富有激情和批判精神的开讲辞：“时代的艰苦使人对于日常生活中平凡的琐屑兴趣予以太大的重视，现实上很高的利益和为了这些利

①《黑格尔哲学史讲演录》第1卷，三联书店1956年版，第1～3页。

益而作的斗争，曾经大大地占据了精神上一切的能力和力量以及外在的手段，因而使得人们没有自由的心情去理会那较高的内心生活和较纯洁的精神活动，以致许多较优秀的人才都为这种艰苦环境所束缚，并且部分地被牺牲在里面。……现在现实的这股潮流既然已经打破，日耳曼民族既然已经从最恶劣的情况下开辟道路，且把它自己的民族性——一切有生命的生活的本源——拯救过来了：所以我们可以希望，……除了政治的和其他与日常现实相联系的兴趣之外，科学、自由合理的精神世界也要重新兴盛起来。”“让我们共同来欢迎这一个更美丽的时代的黎明。在这时代里，那前此向外驰逐的精神将回复到它自身，得到自觉，为它自己固有的王国赢得空间和基地，在那里人的性灵将超脱日常的兴趣，而虚心接受那真的、永恒的和神圣的事物，并以虚心接受的态度去观察并把握那最高的东西。”①联想到我们中国的某些现实情况，黑格尔的这篇开讲辞显然对我们也有很大的启发意义。

《哲学百科全书》——哲学体系的完成　黑格尔在海德堡大学讲授的重点课程是哲学百科全书和哲学史，另外还讲授了逻辑与形而上学、美学、自然法与国家法、心理学等课程。他开始讲课时，听课的学生只有4名，到1817年夏黑格尔名声越来越大，听逻辑课的人达70名之多。他的著作和思想的形成都和他的讲课密不可分。1817年夏，黑格尔出版了《哲学百科全书纲要》，其大部分内容已在纽伦堡时期基本写成，此书分为逻辑学、自然哲学和精神哲学三个部分。这部著作标志着黑格尔哲学体系的完成。1827年经大量增订后的第二版问世。1830年黑格尔逝世前一年，又作了一点补充出第三版。这部著作最能代表他晚年成熟的思想。《哲学百科全

书》的逻辑学部分，后人称之为《小逻辑》，以与纽伦堡时期出版的《大逻辑》即《逻辑科学》相对称。《小逻辑》比《大逻辑》篇幅少一半，大体上可说是《大逻辑》的提要。《大逻辑》“量论”部分讲数学方面的内容特别多而细致，《小逻辑》中“思想对客观性的三种态度”是《大逻辑》所没有的，值得特别重视。黑格尔虽然早年很重视宗教哲学，但《哲学百科全书》中的精神哲学部分对宗教讲得很少，直到他去柏林大学以后才于 1821 年开设宗教哲学讲座。

黑格尔在海德堡时期，于教学和著书之余曾参加故乡符腾堡关于宪法的讨论，他的立场仍然是站在改革和进步一边。

由于普鲁士王国近年来多有改革措施，又得到主张改革的开明人士新任文教部大臣阿尔腾施太因的邀请，黑格尔作了一些权衡之后，于 1818 年 9 月下旬离开海德堡，来到柏林任柏林大学教授。

Ⅶ、柏林大学时期

黑格尔在前往柏林途中曾经过耶拿，和一些昔日的老友相见，还特意转道魏玛，与歌德重逢。这是一次奔赴辉煌顶峰的旅行，黑格尔心情十分愉快。

“哲学的目的在于掌握理念的普遍性” 1818 年 10 月 22 日，黑格尔登上柏林大学的讲坛，他在开讲辞中除了基本上重复两年前在海德堡大学的开讲辞中所讲过一些主要内容外，还特别批评了宗教信仰和情感的局限性以及真理的不可认识性，强调真理的可知性以及理性知识与理性的崇高性，认为“哲学的目的在于掌握理念的普遍性和真形相”，他要求听众

①黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第33~36页。以下简称黑格尔《小逻辑》。

"信任科学,相信理性,信任自己并相信自己"。①

《法哲学原理》——一部系统论述实践哲学的专著　在1818年到1819年间的学生运动中,黑格尔既同情学生,又不赞成学生们的过激行动,加上普鲁士王国改革步伐的倒退,他于是逐渐把自己的精力集中到学术研究上来,但他的学术研究仍然蕴藏着改革进步的动力。他于1820年夏出版的《法哲学原理》,就是在这种历史背景和心情下撰写的。黑格尔的《哲学百科全书》中的精神哲学就有法哲学的内容,但篇幅很小,《法哲学原理》一书大大扩大了它的分量,这是他从早期起就一直对政治、伦理道德、经济、社会历史等问题的关心和研究的理论总结,是黑格尔系统论述自己的实践哲学的一部专著。他在耶拿大学时就多次讲授过自然法的课程,1820年在柏林大学出版《法哲学原理》一书前后,仍一直不断讲授自然法和法哲学,此书也是他在柏林大学讲授这些课程的教材。"凡是合理的都是现实的,凡是现实的都是合理的。"序言中这句名言曾遭到许多人的误解以及随之而来的批评与攻击,书中的其他某些内容特别是关于国家的理论也引起各式各样的非议与议论。

百科全书式的哲学家　在柏林大学时期,黑格尔除讲授法哲学外,还开设了逻辑学与形而上学、哲学全书、实用物理学或自然哲学、历史哲学、美学或艺术哲学、宗教哲学、哲学史等课程,从开设课程的范围之广泛就可以看到黑格尔是一个典型的百科全书式的哲学家。他虽然不善辞令,但能以思想内容之深刻吸引听众。年轻的叔本华狂妄自大,曾想与他一比高低,与他在同一个时间内讲课,听课的学生不超过3人,而听黑格尔讲课的人与日俱增,不仅有学生,而且有青年教

师，甚至王室枢密顾问舒尔茨也曾听过他两年的法哲学课程，他的影响不限于柏林大学的学生和教员中，而且在法国、在俄国都有他的崇拜者。他的《历史哲学讲演录》、《美学讲演录》、《宗教哲学讲演录》、《哲学史讲演录》都在他死后出版。

荣誉的顶峰 黑格尔在学术界的声望和影响越来越大，在他周围已经聚集了一批拥护他和崇拜他的学者。1826 年 7 月 23 日就在他的家里成立了一个学术团体——“科学批判社”，由他的学生甘斯主持社务，德国著名文化人士歌德、威廉·冯·洪堡、施累格尔等都参加了该社；1827 年 1 月，开始出版该学术团体的机关刊物《科学评论年鉴》，这是当时颇有影响的一份学术批评杂志，黑格尔是杂志的权威发言人。

1826 年 8 月 27 日是黑格尔 56 岁生日，学生们和朋友们为他举行了隆重的庆祝会。1829 年 10 月，黑格尔被推选为柏林大学校长，10 月 18 日他用拉丁文发表了一篇就职演说，强调：大学里的教学自由，人生全部意义的发扬光大，乃是其他一切自由的楷模与源泉。大学的自由决不是盲目听命于权威，也不是在言行上采取毫无根据的相对主义。1830 年 8 月 27 日黑格尔 60 岁生日时，学生们为他制定了绘有哲学家侧面像的纪念章。1831 年 1 月，国王又授予黑格尔三级红鹰勋章，以表彰他在校长任期内作出的卓越贡献。黑格尔虽因施莱尔马赫的反对终生未能当上普鲁士科学院院士，但他作为一位学者应该说已经达到了荣誉的顶峰，堪称哲学领域里奥林匹克山上的宙斯。

宏伟的哲学遗产 1831 年 11 月 14 日，黑格尔因患霍乱病不幸逝世，一说他的死因是由于多年来的胃病的恶化。黑格尔的墓地位于柏林市中心，墓旁安息着另一位伟大哲学家

费希特。就在黑格尔葬礼举行后的次日,11 月 17 日,他的朋友和学生甘斯、享宁、马尔海内克、舒尔茨、霍托、米希勒、弗尔斯等 7 人组成黑格尔遗著编辑委员会,准备编辑出版《黑格尔全集》,这是他死后出版的第一部《全集》,共 18 卷,1832 ~ 1845 年出第一版,1840 ~ 1847 年出第二版。1887 年又由卡尔·黑格尔增补了第 19 卷《黑格尔通信集》。

除第一部全集外,以后在德国出版的黑格尔全集或著作集尚有以下几种:(1)格罗克纳本(纪念版),1927 ~ 1940 年出第一版,1949 ~ 1959 年出第三版,共 26 卷;(2)拉松本,1911 年开始编辑,至 1940 年共出版 21 卷;(3)荷夫迈斯特本(新批判版),共 30 卷,1952 ~ 1955 年(是年荷夫迈斯特逝世)已出版第 5、11、12、18a、27 ~ 30 各卷;(4)理论版《黑格尔著作 20 卷》,1969 ~ 1971 年;(5)德意志研究会委托版,1968 年起已出 4、6、7、8、9、11、12、21 等卷。

【二】
黑格尔的哲学

Ⅰ、在西方哲学史上的历史地位和作用

黑格尔的哲学思想从早期到体系成熟期有很大的转变,例如在对待康德哲学的态度上从赞同到批判,在宗教与哲学的关系问题上从宗教高于哲学到哲学高于宗教,在审美与理性的关系问题上从审美高于理性到理性高于审美。他的早期思想已在前面作了简要的介绍,下面论述的是他的体系成熟期的哲学。

①《黑格尔著作》理论版,第18卷,第176页。

西方哲学史上关于人与世界万物的关系问题的看法,或者说,思维方式,粗略说来,经历了三个主要阶段,古希腊早期哲学不分主体与客体,按照德国现当代哲学家海德格尔的说法,就是强调人与存在的“契合”(Entsprechen)。黑格尔也说过:古希腊人“同时也有一个前提,这前提就是精神的东西与自然的东西的合一的东方式的实体性”,“希腊人以自然与精神的实体性合一作为基础、作为他们的本质”。[①]这都说明,古希腊早期哲学有某种类似中国古代的天人合一的思想之处(尽管其间有所不同)。

由智者作准备、经柏拉图加以实现的哲学观点,是西方哲学史上的第一个转折点。自柏拉图以后,哲学主要地不是讲人与存在的“契合”或“自然与精神”的“实体性合一”,而是把存在当作人所渴望的一种外在之物来加以追求的东西。柏拉图哲学可以说开了西方“主体—客体”式或称主客关系式(又叫“主客二分”)之先河。但严格意义下的“主体—客体”式是由笛卡尔开创的近代哲学之事。“主体—客体”式不仅指主与客的分离对立,而且包括通过认识而达到的主客统一。“主体—客体”的思维模式,其要旨就是认为主体(人)与客体(外部世界)原来是彼此外在的,人为主,世界万物为客,世界万物只不过处于被认识、被利用和被征服的对象的地位,人通过认识、利用和征服客体以达到主客的对立统一。这种思维模式在欧洲经过了一个长期的成长和发展的过程,到欧洲人从基督教的中世纪的冬眠中觉醒以后才取得明确的形式,至18世纪末19世纪初德国古典唯心主义哲学家康德、费希特、谢林、黑格尔等人克服了17世纪到18世纪机械的因果决定论对人的主体性的束缚,把这个思维模式提高到了一个新的阶段,他

们给哲学规定的任务是在主体占主导地位的基础上力求使主体与客体统一起来,主体或主体性在他们的哲学中都占中心地位。但康德哲学中仍有二元论和不可知论的思想,费希特的自我仍受制于非我的阻力,谢林的主客统一缺乏发展的过程,唯独黑格尔继承和发展了前人特别是康德、费希特和谢林的思想,克服了他们的缺点,把绝对主体(绝对精神)这一最高统一体展开为一个主客不断对立又不断统一的漫长的辩证发展过程和体系,从而使他本人也成了西方近代"主体—客体"式的"主体性哲学"之集大成者。

但近代的"主体性哲学"特别是以黑格尔为顶峰的德国古典唯心主义,有吹胀主体、自我的特征,主体、自我或主体性(主体性指"主体—客体"式中主体支配客体的特性,离开主客关系,谈不上主体性)被夸张、抬高和绝对化到唯一的、至高无上的地位,于是本来对发展科学和物质生产起促进作用的"主体性哲学"反而越来越产生了许多流弊:"主体—客体"式被扭曲成物欲横流的理论根据,主体、自我因无限的自负反而违反自然的客观规律,造成环境污染之类的物统治人的现象。黑格尔死后的许多西方当代哲学家如狄尔泰、尼采、海德格尔等人都指出了主客式的局限性,他们认为哲学与人生不仅仅是在外在的主体与客体之间搭上认识的桥梁而已,人的现实生活世界是作为不仅有知(认识)而且有情、有意(包括下意识和本能在内)的人与物融合为一的活生生的整体,在此整体中,人与世界万物的关系好似灵魂与肉体的关系,无世界万物,则人成了魂不附体的幽灵,无人则世界万物成了无灵魂的躯壳,是无意义的。此种整体显然不同于"主体—客体"式所追求的统一体。所以上述西方现当代哲学家,甚至有的新黑格尔主

义者，另外，还有一些神学家，都强调主体与客体的融合或超越主客关系，对"主体"的概念大加批判，他们大多贬低自笛卡尔到黑格尔的主客关系式，把它隶属于他们所主张的主客融合论或超主客关系论之下，从而达到一种超越必然性的自由境界，而主客关系正是要求主体认识客体中的必然性。例如尼采就不是单纯地停留于对必然性的认识上，而是进一步主张以一种人与世界万物融为一体的"命运之爱"，积极热情地对待现实和必然性（而不是在现实性和必然性面前哀鸣叹息），他认为只有采取这种态度的人才不受主客式及其所认识的必然性的束缚，而成为真正自由的人，这就颇有点类似庄子妻死、鼓盆而歌的"逍遥"一样。当然，西方现当代哲学家中也有一种过激的思想，对主客关系式和"主体性哲学"采取完全否定的态度，甚至提出"主体已经死亡"的口号，这种观点显然是片面的。另外，西方现当代哲学思潮中的主客融合论或超主客关系论，实际上在黑格尔哲学中已经有了自己的思想渊源：黑格尔的一个主要哲学观点是实体即主体，存在即认识（详后），这就预示了他死后的西方现当代哲学的主客融合论。不理解黑格尔的这一基本观点，就很难理解现代哲学的主客融合论，只是黑格尔最终仍然容许了超乎时间之外的纯概念王国的优越性；只强调认识而忽视人是知情意的统一体，等等，从而未摆脱主客式的窠臼。黑格尔死后的西方现当代哲学则基本上已进入超越"主体—客体"式的阶段。由古希腊的主客不分到近代的"主体—客体"式，又到现当代的超主客式，这就是西方哲学史几千年来所走过的历程。黑格尔哲学居于第二阶段的顶峰，它结束了、也总结了西方过去几千年的古典哲学的时代，西方现当代哲学的许多流派为了登上新的历史顶

①《黑格尔著作》理论版，第3卷，第22～23页；黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1962年版，第10页。

峰都在从各不相同的角度批判黑格尔哲学，但又都以它为自己的发源地和出发点。可以毫不夸张地说，不懂黑格尔哲学，就既不能理解西方古典哲学，也不能理解西方现当代哲学，它是通达西方整个哲学以至整个西方思想文化的一把钥匙。

Ⅱ、《精神现象学》—黑格尔哲学体系的诞生地

《序言》——未来哲学体系所依据的基本观点 《精神现象学》的“序言”不仅概括地说明了这部著作的意义、内容与观点，而且包含了黑格尔未来哲学体系所依据的基本观点，所以这篇“序言”不仅是《精神现象学》的序言，也可以看作是黑格尔全部哲学系统的序言。这些基本观点是：一、真理或者说“绝对”，是一体系（过程），它既不在单纯的结论，也不在单纯的开端。这是针对谢林哲学缺乏范畴的推演过程以及他的“绝对”中缺乏矛盾发展过程的直观哲学而发的。二、真理是科学的一概念的体系。谢林的直观哲学认为真理、“绝对”凭直观即可直接把握，而黑格尔则与之相反，认为真理的存在要素只在概念之中，故应该用概念去把握。谢林的直观哲学在黑格尔看来不是科学。黑格尔所谓真理是“科学的体系”，实指真理是概念的体系，是概念的发展过程。在《精神现象学》以后的著作中，黑格尔继续发展和运用了这一思想观点，可以说，黑格尔的全部哲学体系就是“绝对”或真理自我发展的过程，也就是概念发展的体系与过程。三、“绝对”（真理）是主体，是主体与客体不断对立又不断统一的发展过程。黑格尔说：“一切在于把真理的东西不仅理解和表述为实体（Substanz），而且同样地理解和表述为主体（Subjekt）。”①真理、“绝对”不只

是实体而已，它既是实体，也是主体。斯宾诺莎的实体淹没了而不是保留了自我意识，因而只是停留在客体一边。费希特的主体又只是单纯的行动而无实体。黑格尔批评了斯宾诺莎和费希特的观点，认为应当把主体与实体结合起来，从而主张真理既是实体又是主体。在这种实体与主体的结合中，黑格尔特别指出，实体是活生生的，它自己不断否定自身而使自身成为主体，而不是像斯宾诺莎的实体那样只停留在事物、在客体一边。故实体作为主体，乃是单纯的东西分裂为二的过程。主体包含主体与客体于自身之内。与谢林相反，黑格尔在这里强调非直接性的“中介过程”的重要性，强调客体的对方和否定作用以及主体对此种对立的克服或者说对此种否定作用的否定，他认为只有这样才能达到以精神的主体为主导的主客统一，这就是绝对的主体。在黑格尔看来，真理不仅简单地既是主体又是实体，而且更重要的是：真理就是成为主体，必须经过一个扬弃其为实体的过程。黑格尔由此得出结论：“真理是全体。”(《精神现象学》上卷，商务印书馆 1962 年版，第 12 页。以下只注卷数及页码)“全体”就是上述的全过程。黑格尔在这里提出的关于“中介过程”的思想，在以后的《大逻辑》和《小逻辑》中得到了进一步的阐发、发展和具体运用，黑格尔以这个思想为基础，更明确地制定了关于概念的正、反、合或否定之否定的公式，关于“圆圈”式发展的公式。

除上述几个基本观点外，黑格尔在《精神现象学》的序言中还指出，这部《精神现象学》的全部内容就是对于人的意识从最低级的阶段“感性的意识”达到“绝对知识”(又叫“真正知识”或“科学”)即“纯粹概念”所经历的漫长曲折的道路(他把这条道路叫做“梯子”)的描述。在概括全书的这一内容时，黑

格尔强调，要引导个人到达“绝对知识”，必须联系整个人类社会历史（“普遍精神”）这笔已经获得的“财产”来理解；强调“熟知并非真知”，认为要达到真知（“真正的知识”、“绝对知识”），必须对熟知的直接表象进行分析，然后再进而扬弃和克服分析所必然带来的非现实性，使之成为一有机的、活生生的整体。到了这一步，意识才认识到实体（对象、客体）即是主体，才达到了概念。“到了这个时候，精神现象学就终结了”，然后就开始了专门论述纯粹概念发展过程的“逻辑学”（上卷，第24页）。也正是在这个意义下，我们可以说《精神现象学》是逻辑学的导论。

意识的发展史　人的意识从最初的、最直接的感性阶段到“绝对知识”的漫长道路，在黑格尔看来，可分为三大段落：

第一个大段落包括“意识”、“自我意识”、“理性”。这个大段落所讲的是个人的意识发展史。这里也讲了许多社会意识，但那只是作为一种例证。

第二个大段落是“精神”。这里所谈的是整个社会历史的发展。

第三个大段落包括“宗教”与“绝对知识”两个阶段。在这个大段落里，意识以无限的、无所不包的“绝对”为对象，也可以说，意识发展成了无限的、无所不包的“绝对”。

上述三大段落中，第一段落相当于后来的《哲学百科全书》中“精神哲学”部分的第一阶段“主观精神”，第二段落相当于第二阶段“客观精神”，第三段落相当于第三阶段“绝对精神”。

1.“意识”。是指人的意识发展的最初阶段，此阶段又分为三个小阶段：（1）“感性确定性”。这是一种最直接的感觉，

主体对于客体(对象)只是“意谓”到“有(存在着)这么一回事”,至于它是什么,它如何存在,主体则毫无所知,主体在此阶段里所知道的只是最单独的、最个别的“这一个”,而对于“这一个”是什么,则不能用语言说出来,因为凡说出来的都是普遍的东西。(2)“知觉”。当意识能进而用语言指出“这一个”是什么时,那就是“知觉”,“是什么”乃是普遍的东西。所以在“知觉”中,客体(对象)被认识到是有性质、有规定性的东西。比起“感性确定性”来,“知觉”阶段所认识到的东西是有具体内容的,而不是空无内容的“这一个”。“知觉”中的对象一方面是各种性质的多样性,一方面又是它们的统一性或单一性,多样性与统一性又是统一的。在“知觉”中,主体与客体不再像在“感性确定性“阶段那样是浑沌不清的,而是处于相互对立的关系中,主体把客体看作是外在的、独立的。(3)“知性”。此阶段所寻求的是各种事物的共同本质,是要深入到事物的背后。但“知性”还只是把事物的本质看成在自己以外,看成是“彼岸”,而没有把它看作就是意识本身。黑格尔在这里所指的显然是康德的观点。黑格尔由此把意识的发展阶段从“意识”引向下一阶段“自我意识”。

2.“自我意识”。在“自我意识”中,主体与客体得到了初步的统一。在前面的“意识”阶段里,意识乃是以与自身相异的“物”为对象,而在“自我意识”的阶段里,意识则进而以自身为对象。“自我意识”的最初阶段是“欲望”,它的特点是为了自己的存在而抹杀别人的存在权,杀死别人。但意识逐渐认识到杀死别人,“自我”也就没有对象,从而也无法实现自己,于是转而把别人蓄为奴隶,供自己驱使。这样,“自我意识”就由“欲望”的阶段发展为“主奴关系”的阶段。在“主奴关系”

中，主人不直接与物打交道，而是让奴隶对物进行加工改造，供主人消费享受，但奴隶却因此而成了物的主人，主人不得不反而处于依赖奴隶的地位。黑格尔由此得出结论，正是在劳动中，奴隶意识到了自身，重新发现了自己的独立性。黑格尔的这一分析和观点包含了人只有在劳动中才能成为真正的人，成为自己命运的主人的思想，表述了主人与奴隶的地位相互转化的辩证法。“自我意识”的第三阶段是“斯多葛主义”、“怀疑主义”、“苦恼的意识”。“主奴关系”的阶段并不能使奴隶获得真正的自由，它的发展前途只能是单纯思想上的自由，即只要在思想上感到自由，则不管是在宝座上或是在枷锁中，都是自由的、超脱的，都要保存一种没有生命的宁静。而这种自由观正是“斯多葛主义”的观点。“斯多葛主义”思想发展的结果必然是对现实世界及其差别和确定性都持全盘否定的态度，以为这样就可以得到宁静与自由，而这就是“怀疑主义”的自由观。黑格尔进一步分析了“怀疑主义”，认为它在口头上和理论上所全盘否定的东西，在实践上却予以默认，所以“怀疑主义”仍不能达到自由和实现自我的目的，意识于是进而发展到“苦恼的意识”。在这里，自我坚持变与不变的对立，现实是变的，本质是不变的，不变的本质处于自我所达不到的彼岸，于是只好默默地祈祷这个彼岸世界，而对自己采取苦行禁欲的办法来加以否定，黑格尔所说的“苦恼的意识”，系指中世纪的宗教意识。

3.“理性”。前面的“自我意识”阶段的特点是一心只想主体自己的独立自由而抹杀客体、抹杀现实，反而得不到真正的自由。到了“理性”的阶段，意识由否定对方的态度转化为肯定的态度，从而认识到“实在即理性，理性即实在”。这是“理

性”所断定的原则，也是主体与客体的进一步的对立统一。“理性”分为：(1)“观察的理性”；(2)“实践的理性”；(3)“自在地和自为地实在的个体性”。“观察的理性”还只是主体把客体当作外在的东西加以静观，只有到“实践的理性”阶段里，主体才通过自己的行动在客体中体现自己。黑格尔在这里表述了实践高于理论观察以及实践是实现主客统一的关键的思想。黑格尔由此更进而认为，实践离不开社会，实践乃是作为个体性的主体在实现自己时与普遍性即社会两方面矛盾统一的过程。他反对意识停留在把个体与普遍性、个人利益与社会公共事业对立起来的阶段，主张有个人目的的行动有助于社会，他把这种具有普遍意义的个体性称为“自在地和自为地实在的个体性”，这是“理性”的第三阶段，主体与客体在这里又得到了一次统一。

4.“精神”。前面的三个阶段“意识”、“自我意识”和“理性”都只是谈的个人意识本身，“精神”阶段所谈的则是实际的社会历史，社会历史是意识发展过程的扩充。黑格尔认为，个体性与普遍性、主体与客体要得到进一步的统一，就不能停留在囿于个人意识的“理性”阶段，而必须在社会历史中实现自己，社会、普遍性是个体性、个人的根据。“精神”分为“真实的精神，伦理”、“自我异化的精神，教化”、“自我确定的精神，道德”三阶段。“伦理”是一个尚未发生自我异化的社会阶段，个人意识与集体意识、我与我们打成一片。黑格尔在这里指的是他所理想化了的古希腊共和国。但“伦理”阶段蕴涵着家庭与国家的矛盾，个人出于一种像自然的天性一样的“伦理意识”而采取或忠于国家或忠于家庭的“伦理行动”，这种个人行动的结果导致“伦理”的解体，普遍的伦理精神为抽象的、原子

式的个人所代替,黑格尔把这种状态称为"法治状况",实际上是指的罗马帝国,"法治状况"是社会自我异化的开始。"伦理"阶段由此而过渡到第二阶段"自我异化的精神,教化"。这是"精神"从自身异化出来的现实世界,"精神"感到这个世界是"异己的",是与自己对立的,格格不入的。黑格尔认为,把社会现实看成是"精神"自我异化的结果,这对于个人来说,就是"教化"。"教化"的意思是,一个个体如果要使自己有教养,必须把自己发展为现实世界,或者换句话说,就是个人必须把自己的本质异化为社会现实,一个自在的人是非社会现实的人,是未"被人承认的东西",也就是一个没有"教化"的人。黑格尔认为国家权力和财产是"自我异化"的最初形态。对待国家权力和财富采取肯定和协调的态度叫做"高贵的意识",实指封建贵族的意识;反之,采取否定和不协调的态度叫做"卑贱的意识",实指被统治者的意识。黑格尔指出,这两种意识是可以互相颠倒、互相转变的,两者矛盾地结合在一起,一方面反对封建权力,一方面又往往屈从于它,这叫做"分裂的意识,"实指封建社会解体时期资产阶级的意识。"分裂的意识"必然发展为"启蒙运动",亦即资产阶级反封建的斗争。"启蒙运动"的基本概念是平等自由,其结果必然导致"绝对的自由与恐怖"。"精神"于是进一步发展到它的最后阶段"自我确定的精神,道德"。"启蒙运动"是功利主义,是一种外在的要求,而"道德"则转向内心。黑格尔在论述"道德"的发展过程中,赞扬了康德的道德观比"启蒙运动"高超之处,但也批评了他的"纯粹义务"的彼岸性;他肯定了"良心"的此岸性,但也批评了良心的主观性和脱离现实社会的抽象性。他还批评了自视清高而无实际行动的意识的片面性以及虽有行动但从自私自

利的动机出发的意识的片面性，主张把两者结合起来，即把道德与实际行动结合起来，而不是空谈道德。但要做到这一步，就必须超越整个“精神”的阶段而发展为超社会的、超道德的“宗教”阶段。看来，黑格尔关于“精神”发展三阶段的观点，说明他的理想社会是一种建立在道德基础上的社会。

5.“宗教”。在以前诸阶段里，意识的发展始终停留在有限的范围之内，主客的统一迄未最终实现，只有在“宗教”与“绝对知识”的阶段，意识才进入无限，从而最终实现主客的统一。“宗教”包括三个形态或者说三个阶段：第一是“自然宗教”，在这里，“绝对”表现于与自我不同的自然物品里，例如拜火教崇拜无生命的火，印度的某些宗教崇拜有生命的动植物，埃及的人兽混杂等。第二是“艺术宗教”，其特点是“绝对”表现于具有精神性的人的创造品即艺术品之中，人的意识被提高到适合于精神自己即人的形态，例如希腊示教把神加以人化，说明精神战胜了自然，主体战胜了客体。黑格尔在《精神现象学》中把“艺术宗教”看作是“宗教”的第二阶段，这个思想包含了他以后在《哲学百科全书》中把“艺术”单独提出来作为“绝对精神”的一个低于宗教的特殊阶段的思想萌芽。“宗教”的第三阶段是“天启宗教”，这就是基督教。在“艺术宗教”中，“绝对”还只是表现在人的创造品之中，而在“天启宗教”里，“绝对”则表现于人本身之中，人本身是比人的创造品更适合于精神的形式，因为耶稣基督是上帝的化身，既具有人性，又具有神性，人性与神性的合一在基督教里得到了体现。

6.“绝对知识”。黑格尔认为，“宗教”只是通过表象去把握“绝对”，认识的形式（表象）与认识的对象（概念）不一致。只有意识发展到“绝对知识”的阶段，才是通过概念来进行理

①黑格尔:《小逻辑》,第40页;《哲学史讲演录》第1卷,三联书店1956年版,第80页。

解的知识,才是以精神的形式认识精神,也就是说以概念的形式认识概念。黑格尔把"绝对知识"又叫做"哲学知识",哲学在他看来就是以概念的形式把握"绝对",至此,主体与客体就算是达到了最后的、最高的统一,在这里,自我即是对象,对象即是自我。当然,这并不是说主体与客体、自我与对象是毫无区别的抽象同一,就像 A = A 一样。"绝对知识"是不同一中的同一,这里的主体、自我是囊括了客体、对象的主体,是包括前此一切发展阶段在内的主体,所以黑格尔称这样的主体、自我为"绝对"。

可以看到,一、《精神现象学》所描述的意识发展史与历史的发展大体上是一致的,这就是我们平常说的逻辑与历史一致的思想,它表明历史的发展有其必然性。二、黑格尔把人类社会的发展看作是一种不断进步的历史。三、《精神现象学》一书所贯穿的一条根本原则是主体与客体、自我与对象不断对立又不断统一。

《精神现象学》最后所达到的是纯粹概念,至于概念王国本身的转化,则是逻辑学的内容。

Ⅲ、黑格尔哲学体系三部分之间的关系

黑格尔在其思想体系的成熟时期虽然把宗教放在低于哲学的地位,但他认为哲学与宗教都以把握"绝对"为其目标,二者有共同的内容,只是把握的形式不同,一是通过表象,一是通过概念。在他看来,宗教表象乃是哲学概念的隐喻。[①]因此,黑格尔的哲学体系实际上有基督教的模式为其思想来源,尽管他超越了基督教教义的传统规范。按照基督教的"三位

一体”说(圣父、圣子、圣灵融为一体),上帝只有与人合一才是真实的精神,上帝只是通过人才意识到自己,而黑格尔的“绝对”也只是通过人来思维。他的哲学体系的三部分——逻辑学、自然哲学、精神哲学——实际上也就是基督教“三位一体”说的哲学表述:逻辑学所讲的“纯粹思想”、“纯粹概念”相当于圣父,自然哲学所讲的自然界相当于圣子,精神哲学所讲的人的意识和人类社会相当于圣灵。三者合为一体,才是真实的。离开了自然界和人类精神的“纯粹概念”,就像没有圣子和圣灵的孤立的圣父一样,是抽象的、不真实的。黑格尔把神人合一的基督教看成是宗教发展的最高阶段,与他把精神哲学看成是“绝对”发展的最高阶段的观点是一致的。可以说,黑格尔不是把自己的哲学体系融入宗教,而是把宗教融入自己的哲学体系。

黑格尔把他的哲学体系分为逻辑学、自然哲学和精神哲学三部分,从哲学史上的来源看,实源于古希腊哲学。按照黑格尔自己的说法,哲学的内容在柏拉图那里就已开始分为三部分:伊奥尼亚派创立了自然哲学,苏格拉底创立了道德哲学,柏拉图又加上了在纯概念中运动的辩证法。斯多葛派明确地把哲学区分为逻辑学、物理学或自然哲学、伦理学(约略相当于精神哲学)三部分,黑格尔的三分法吸取了斯多葛派的基本精神。

黑格尔认为,逻辑学是研究万事万物之根底或本质的学问,而万事万物之根底在黑格尔看来就是概念、理念,因此,逻辑学也就是研究概念、理念的学问。这里所说的概念、理念不是指带有感性杂质的特殊东西的概念如桌子、椅子的概念,而是指一切事物都具有的最一般、最基本、最初步的所谓“非感

①黑格尔:《小逻辑》,第63页。
②④黑格尔:《自然哲学》,商务印书馆1980年版,第28页。以下简称黑格尔《自然哲学》。
③⑤黑格尔:《小逻辑》,第60页。
⑥⑦黑格尔:《自然哲学》,第34页。
⑧⑨同上书,第617页。

性”的概念,如有、无、一、多、质、量、因果、必然等等,黑格尔称它们为“纯粹概念”,逻辑学就以这种纯概念为研究对象。所以黑格尔说:“逻辑学是研究纯粹理念的科学。”[1]由于黑格尔认为纯粹概念是万事万物的根底,也可以说是万事万物之所以可能的前提,或者是用黑格尔自己的话说是“绝对在先的”[2],因此,他又说:“逻辑学,研究理念自在自为的科学。”[3]“自在自为”就是独立、本原、第一位的意思。

“纯粹概念”本身只是一个不现实的、抽象的“阴影王国”,它尽管是具体事物之所以可能的逻辑前提,但在现实世界中,概念总是同具体事物结合在一起的,现实世界中没有离开具体事物的所谓“纯粹概念”,所以逻辑学的“纯粹概念”必然要体现在具体事物之中,黑格尔把这种向外的体现叫做“外在化”。“外在化”并不是指时间上先有“纯粹概念”,后来才一变而为具体事物。相反,“纯粹概念”只是具体事物可能的逻辑前提,但单有逻辑上的可能性,还不是现实性,只有通过“外在化”,才有现实性。在现实世界中,“自然在时间上是最先的东西”[4]。黑格尔说:“自然哲学,研究理念的异在或外在化的科学。”[5]

“自然界自在地是一个活生生的整体。”[6]在自然的发展过程中,潜存其中的逻辑理念能动地逐步克服自然本身的外在性,逐步克服自己在自然中所处的无意识的、“冥顽化”的状态,从而达到有意识的状态,这就产生了人,产生了精神。“精神是自然的真理性和终极目的。”[7]“精神是自然界发展出来的。”[8]从这里,一方面可以看到,黑格尔是承认自然在时间上先于精神这一客观事实的,但另一方面他又认为精神是自然界发展的目的,是“自然界的目标”[9],而作为预悬的目标,精

①黑格尔：《自然哲学》，第617页。
②黑格尔：《小逻辑》，第60页。
③黑格尔：《精神哲学》。《黑格尔全集》第10卷，格洛克纳（Hermann Glockner）本，斯图加特（Stuttgart）1929年版，第9页。
④黑格尔：《小逻辑》，第83页。

神又可以说是在自然之先的，这里的"在先"是指精神潜存于自然之中，自然预先以精神之显示为自己发展的目标，所以黑格尔又说："自由的精神作为自然界的目标是先于自然的。"①

在黑格尔看来，逻辑理念是精神的抽象形态，是未表现于外的精神，不是现实中存在着的精神；自然本身的特点是外在性，缺乏统一性；在人的精神中，精神从外在性中又回复到了自己，但不是简单的回复，而是进一步达到了具体的、现实的状态。"精神哲学，研究理念由它的异在而返回到它自身的科学。"②人一方面是自然的一部分，一方面又是有理性的，所以人的精神是理念和自然的对立统一体。因此，精神哲学是"最具体的，因而是最高的和最困难的"③。精神的特点是自由。"自由正是在他物中即在自己本身中，自己依赖自己，自己是自己的决定者。"④所以精神是克服对立性和外在性的对立统一，在精神中，主客统一，主体没有外在的客体的束缚，整个自然界的发展就是趋向于这种统一和自由的境界，这就是精神出于自然而又高于自然之所在，也是精神哲学之所以为最高的学问之所在。

人的精神与"绝对精神"既有区别又是同一的。后者是完全的精神，它体现在人的精神之中，但人的精神一般地说是不完全的，人总有其主观的、私人的方面，人的精神只有当其发展到哲学精神的地步，就像精神哲学的最高阶段——哲学的认识那样，才达到最完全的精神即"绝对精神"的境界。在这个意义下，"绝对精神"可以说是人的精神的最高形态。

①黑格尔:《小逻辑》,第185页。

Ⅳ、逻辑学

按照逻辑概念发展的过程,同时也是按照认识发展的过程,逻辑学的内容分为三大部分:存在论、本质论、概念论。

"存在论" 第一部分存在论所讲的概念指直接性的认识阶段,尚未深入认识到直接东西的背后。存在论是"关于思想的直接性——自在或潜在的概念的学说"①。所以这一部分所讲各个规定(范畴)间的推移转化,乃是从一个直接性的东西"过渡到"或者说"流转到"另一个直接性的东西,概念还处在"自在的"即潜在的阶段,其具体内容尚未展开。

逻辑学的最初概念是"纯存在"("纯是"、"纯有"),它只说出了"X是——",至于是什么,则毫无所说,换言之,对X除了说它"是"(存在)之外,未作任何进一步的规定,所以这样单纯的"是",等于什么也不是,是"绝对的否定";从正面直接地看它,也可以说它就是"无"。逻辑学的最初概念"纯有"("纯存在")由此而过渡到"无"的概念。"有"与"无"的统一是"变易",这是逻辑学的第一个正反合三段式。"变易"的结果,或者说,"变易的扬弃",是"定在"("限有"),"定在"是有规定性的存在,它不再像"纯存在"那样毫无规定性。"定在"的规定性就其本身直接来看,就是"质"。"质"是与"定在"相同一的规定性:有此"质",它就直接地是此物,无此"质",它就直接地不是此物。"定在"还有另一种规定性,即"量","量"是不与"定在"直接同一的规定性,"量"的变化在一定限度内不影响其是此物或不是此物。"质"与"量"的统一是"度"("尺度")。"度"是有"质"的"量",是存在论的最高范畴。在存在论的范

①黑格尔:《小逻辑》,第185页。

畴内,对立双方的统一,例如"质"与"量"双方的统一还只是"直接的"、"潜在的",每方各有其相对独立性,因而也可说它们之间的统一性是松弛的:例如"质"有自己的独立性,不因量变而影响质;另一方面,量也要求有自己独立的效用,能够在一旦超出限度时就改变质。

存在论范围内的概念都是指的直接认识,直接认识到的东西的背后潜藏着本质。这样,逻辑学的概念推演就由"存在"转化到了"本质"。

"本质论" 本质论所讲的概念指间接性的认识阶段,即深入到直接表面东西背后的底层的认识,其中的各概念范畴间的关系不再是直接的东西"过渡到"另一直接的东西,不再是彼一概念顶替此一概念,而是成双成对地联袂而来,是表层与底层的关系,当甲概念转化到乙概念时,甲概念并未消逝,也就是说,乙概念并未顶替甲概念,而是包含甲概念,甲乙双方相互包含。本质论是"关于思想的反思性或间接性——自为存在和映现的概念的学说"[1]。"反思"又可译作"反射"或"反映",这个词本是指光线碰在镜面上反射回来的意思,这里是借用这个词说明我们所认识的对象不是直接的东西,而是间接反射过来的东西,即表层背后的底层,现象背后的本质,"本质"一词总是包含有扬弃直接性的意思。黑格尔说,本质论中的诸规定是反思的规定,本质的观点一般讲即是反思的观点。所以,本质论中的概念范畴都是相互对立又相互反映、相互依存的,例如本质与现象、同一与差异、内与外、原因与结果、内容与形式、必然与偶然等等。黑格尔在这里深刻地阐述了对立统一和关于矛盾的辩证法思想。

本质论中的对立双方仍各有一定的相对的独立性,本质

①黑格尔:《小逻辑》,第326页。
②③同上书,第185页。
④同上书,第327页。

论中的诸规定(概念、范畴)从最初的规定到最后的规定,大体上讲来,是一个逐渐克服各规定的独立性和僵硬的外在性,从而逐渐达到诸规定间明显的同一性的过程,也可以说是由必然性向自由发展的过程,而只要还停留在本质论的领域,就还没有进入到自由的王国。只有越出了本质论的阶段达到概念论的阶段才算进入了自由。从包括存在论和本质论在内的"客观逻辑"转化到"主观逻辑"的概念论,就是从必然转向自由。概念论中的概念是对必然性加以思维,因而也是对必然性的消解,是真正的自由,因为思维就是把别物不当作限制自己、束缚自己的所谓异己的他物,而是在他物中自己与自己结合在一起,这是一种"自为存在着的主体"①。

"概念论" 概念论是"关于思想返回到自己本身和思想的发展了的自身持存——自在自为的概念的学说"②。概念论中的概念是指直接性认识经过间接性认识又返回到了直接性认识,它是存在与本质、直接与间接的具体统一性,是包含间接性在内的直接性,是"真正的直接性"③。所谓"自在自为的概念"也就是这种统一性的意思。

概念论中诸规定(诸范畴)间的推移转化不同于存在论中的"过渡"和本质论中的"反思",而是"发展":"概念"是相互区别的东西彼此融合为一个有机的整体,其中的此一规定与彼一规定之间的关系是自己与自己相关,而不是彼此外在,不是相互从外面限制对方,所以"概念是自由的原则","概念是一全体"④。正因为如此,"概念"所包含的诸规定(诸范畴)间的推移转化既不是一方"过渡"到另一方,也不是具有一定独立性的对立双方相互"反思",而是同一个有机的全体(整体)的向前"发展"。"概念"所包含的各个方面、各个规定完全是有

机地统一在一起的,"发展"就是指有机整体的潜在因素的发挥和实现。

概念论分为三个部分:第一部分是"主观概念"或"主观的或形式的概念",所讲的内容是概念、判断、推论等主观思维的形式。第二部分是"客体"或"被认作直接性的概念或客观性",在黑格尔看来,"客观性"("客体")乃是概念的直接性形式,是概念消失在直接性之中。第三部分是"理念",即最高的主客统一。"理念"是具体真理,其内容囊括存在论、本质论和概念论的全部范畴,它就是"绝对",是一切对立面的有机统一的全体,也可以说是绝对的主体。"理念"的发展分为三个阶段:第一是"生命",意思是指主体与客体的直接统一,尚未区分为彼此外在的东西。第二是"认识",在此阶段里,主客有了区分,但通过认识而达到同一,这种同一不同于"生命"阶段的直接同一。"认识"过程分裂为:(1)主体被动接受客体(即"理论活动"或"认识")和(2)主体主动决定和改造客体(即实践活动或"意志")两方面。"绝对理念"则是"理论活动"与"实践活动"的统一。黑格尔整个逻辑学中,大体上说,在后的概念包括在前的概念,"绝对理念"既是最高的、最后的概念,因此它也是前此一切对立概念的最后统一,是全部的真理,它就是一切,它是自己思维着自己,自己以自己为对象,而不是思维着它以外的对象。按照这个观点,我们也可以说,"绝对理念"是最高、最大的普遍性,但此普遍性的内容就是前此的一切特殊规定或范畴。"绝对理念"好像是一个老人,老人所讲的宗教真理,小孩也会讲,但小孩没有经历全部生活的过程,他所讲的宗教真理对于他来说还是外在的、抽象的,而老人所讲的宗教真理则是饱经风霜,包含着他全部生活过程及其意义的,因

而是具体的、内在的。

在“绝对理念”中,一切对立都统一了,一切间接性都被扬弃了,它是从逻辑学最初的直接性经过漫长的间接性之后又达到的最终的直接性。这种最终的直接性或统一性可以说就是理念的直观性(“直观着的理念”),即自然。黑格尔在这里实际上是把理念和自然看成是一个整体,理念是这个整体的主动方面,它有“绝对自由”,能“决定”把它自身所包含的“异在的环节”(“直接性”)表现(“外化”)为自然,让自然成为理念自身的反映或返照。黑格尔在这里用晦涩抽象的语言实际上表述了逻辑概念与自然不可分离的思想:逻辑概念表现于自然,自然中潜藏着逻辑概念。

Ⅴ、自然哲学

自然界基于它所潜藏的概念的发展而发展。根据这一发展过程,自然哲学分为三个部分:第一部分“力学”讲的是自然发展的第一阶段“机械性”。在此阶段中,概念以直接的形式出现,它的诸规定彼此外在,相当于逻辑学第一部分存在论中概念各规定之间的关系即“过渡”的关系。与此相应,力学阶段的物质处于最抽象的、外在的状态,全然是原子式的,物质只有量的区别,没有质的区别,其统一性是不稳定的。黑格尔在“力学”部分考察了时间与空间、物质与运动以及太阳系的天体运动等方面的问题,认为物质与运动不可分离,空间与时间是统一的。

第二部分“物理学”讲的是自然发展的第二阶段“物理性”。在此阶段中,概念的各个规定相互“反思”、“反映”,相当

于逻辑学第二部分本质论中各范畴之间的关系即“反思”关系。与此相应,这个阶段的物质有了质的区别,具有个体性和较稳定的统一性,于是出现了风雨声光热磁等物理现象与化学现象。

第三部分“有机学”讨论的是自然的第三阶段“有机性”。相应于逻辑学概念论中概念各规定之间的“发展”关系,此阶段的物质是有生命的。人作为生命力最完善的有机体,是自然的最高发展阶段,也是对自然的超出,自然哲学于是转化到了精神哲学。

黑格尔的自然哲学是他力图把经验材料和他的思辨体系结合起来的产物,为了符合体系,往往产生一些虚构和错误。当他在世时,他的自然哲学部分就未受到人们的重视;他死后,自然科学日益发达,他的自然哲学更是遭到来自科学界的冷落,甚至唾弃,尽管其中包含了合理的辩证法思想,这些思想曾被马克思主义哲学所肯定,现在有的西方研究黑格尔的学者也并未完全否定黑格尔的自然哲学。

Ⅵ、精神哲学

精神哲学有许多内容与《精神现象学》一书重复,精神哲学中有一个阶段就叫做“精神现象学”。我在这里主要按《哲学百科全书》中精神哲学部分的轮廓来讲述,并补充以与之相应的《法哲学原理》以及历史哲学、美学、宗教哲学、哲学史等几个讲演录的内容,《哲学百科全书》精神哲学部分中的许多重要思想和观点,凡已在前面介绍《精神现象学》一书时讲过的,这里就不再赘述了。

全部精神哲学所讲的精神，实际上都是讲的人的意识和认识（包括社会意识）。黑格尔把精神的发展分为“主观精神”、“客观精神”、“绝对精神”三个阶段。

主观精神　“主观精神”指个人的精神，是尚未展现于客观的道德、风俗和社会制度之中的精神。这一部分约略相当于现代心理学的内容。“主观精神”分为“灵魂”、“意识”和“自我规定着的精神”三阶段：“灵魂”是“人类学”研究的对象，“意识”是“精神现象学”研究的对象，“自我规定着的精神”是“心理学”研究的对象。黑格尔所用的这些名词术语都有他自己独特的含义，不能完全按通常的意义去理解。“主观精神”三阶段描述了人的意识从最原始的、与禽兽共同的、低级的、模糊的主客不分状态，经过区分主客，到达主体主导之下的主客统一的过程，也可以说是一个向“主体性”目标前进的过程。

客观精神　这是个人主观精神的外部表现，是现实性形式下的精神，实指现实的人的精神所创造的法律、社会、道德、国家等等，所以“客观精神”部分所讨论的内容是法哲学、伦理学、政治哲学、历史哲学。《哲学百科全书》一书中的“客观精神”部分讲得比较简单，但与之相应的《法哲学原理》一书和《历史哲学讲演录》却篇幅较大，内容宏富。

“客观精神”分为“抽象法”、“道德”、“伦理”三个阶段或环节，每一环节都是自由意志或主体性在一种特殊形式下的体现：“抽象法”是自由意志或主体性的外在化和客观化，自由意志或主体性只是作为占有所有物或财产的人格而存在，容易受到外来的侵犯和外物的强制，其所体现的自由还是抽象的，不是自己决定自己。“道德”的阶段是自由意志或主体性的内部状态，是个人内部的“良心”，意志不再是体现于物而是体现

①②伊尔亭(Karl Heinz Ilting)编:《黑格尔法哲学》第4卷,1974年德文版,第632页;参阅《法哲学原理》,商务印书馆1961年版(以下简称《法哲学原理》),第259页。

于主体之中,因而也是无法加以强制和受到侵犯的,所以“道德”使自由有了一个比“抽象法”更高的基础,它是自己决定自己。“抽象法”阶段的人,严格说来,还未达到主体性,“道德”的观点才把“抽象法”观点下的人规定为主体。尚未进入“道德”领域的人不是一个具有主体性的人。不过“道德”阶段的行为主体只是个别人的内部主观意志,不是普遍的客观意志,因而有可能成为主观片面的东西。只有进到“伦理”阶段(即社会整体,包括家庭、市民社会、国家),这里的主体性或自由才是个人特殊意志与普遍意志相结合的主体性,“伦理”是自由的更进一步的体现,是内与外、主与客的统一。“伦理”分为“家庭”、“市民社会”、“国家”三个阶段。“家庭”是把独立的个人结合成为一个人,“市民社会”是外在地联系在一起的原子式的个人,它以差别性、特殊性为主导,“国家”则回复到各个个人结合为一个人即一个有机的整体。从“家庭”经过“市民社会”到“国家”,可以说是“伦理”的精神从未经分化的普遍性经过特殊性到达普遍与特殊的有机统一(在这种统一中,普遍性占主导地位)即个体性的发展过程。在“家庭”部分,黑格尔讨论了婚姻、恋爱、男女平等、子女教育等方面的问题。在“市民社会”部分中,黑格尔探讨了一些有关资本主义社会的经济问题,例如需要、劳动、财富、等级、司法、警察、同业公会等等。黑格尔关于“国家”的论述特别引起后世的注意。他认为在“国家”中达到了比“家庭”、“市民社会”更高的自由和主体性,“国家”是现实化了的自由,是“现实的神”①。这里所说的国家不是指某一特殊的国家、制度,而是指国家本身、国家的理念,特殊的国家、制度可以是坏的,但国家的理念是“现实的神本身”②。“国家”的理念分为“内部国家法”、“国际法”、“世界

①《黑格尔著作》理论版，第7卷，第503页。
②《法哲学原理》，第351页。

历史”三个环节。在讲述第一个环节时，他认为个人的具体自由只有在国家中才能实现，意思是说：(1)个人的特殊利益只有在国家中才能得到完全的发展；(2)个人除自己的特殊利益外，还以普遍利益为最终目的。但他也强调，如果离开了个人特殊的利益，个人的主观目的被抹杀，国家也是站不住脚的。黑格尔理想的国家制度是君主立宪制。在第二个环节“国际法”部分中，黑格尔说，每个国家都是独立的有机整体或主体，各自享有独立的主权，而在国家与国家之间则没有享有更高权力的有机整体。因此国与国之间只能有契约的关系，这种关系只是“应然”的，而实际情况则是守约与毁约的更替，故诉诸战争有其必然性。“国家”的发展史构成世界历史，这就进入到“国家”理念的第三个环节“世界历史”。黑格尔断言，国与国之间虽然没有更高的有机整体，但“唯一最高的裁判官”[①]仍然是存在的，这就是“世界精神”；也可以说，这就是存在于国与国之中又超于它们之上的主体。黑格尔在这里引证了席勒的话：“世界历史就是世界法庭。”[②]这实际上是说，国家之上虽无更高的主体作裁判，但其间的千秋功罪可以由历史作评判。黑格尔把世界历史的发展分为“东方王国”、“希腊王国”、“罗马王国”、“日耳曼王国”四个阶段。主体性在“日耳曼王国”中得到最高体现。

绝对精神　“客观精神”范畴内的主体性仍然是有限的，而精神的本质是无限的，因此，精神的发展必然要超出有限，即超出社会历史，进入“绝对精神”，才能达到无限的主体性，亦即最完满、最充分的主体性。主体性也就是自由。黑格尔不满足于人在“客观精神”的最高阶段“国家”中所达到的主体性，这也就意谓着他不满足于费希特所讲的“政治的自由”亦

即实际社会政治生活中所享有的自由。在黑格尔看来，人只有与“绝对精神”同一，才算是实现了最高的自由，也只有这样的人才算是一个最真实的人。

《哲学百科全书》的“绝对精神”部分讲得非常简单，与之相应的《美学讲演录》、《宗教哲学讲演录》、《哲学史讲演录》却讲得非常详尽。这里主要按《哲学百科全书》作粗略的论述，也简单结合几个讲演录的内容。

“绝对精神”分为艺术、宗教、哲学三个阶段，三者的内容和对象都是“绝对”，或者说就是“绝对精神”自身，只是就认识“绝对”的形式而言才有区别。

艺术是在直接性中认识“绝对”。换言之，在艺术中，“绝对”显现于直接性之中，显现于外在的感觉对象之中。单纯的感性存在本身谈不上美，只有当人的精神通过感性存在认识其中的“理念”、“绝对”，它才算是美的东西。这就是黑格尔关于美的著名定义：“美是理念的感性显现。”艺术分为“象征的艺术”、“古典的艺术”、“浪漫的艺术”三个阶段：在象征艺术的阶段里，理念所取的形象是外在于理念本身的自然形态的感性材料，理念尚未找到符合于自己的形式，例如用一块石头象征神，石头这个形象、形式表达不出神的理念。古典艺术则达到了理念与形象、内容与形式的完满统一，例如人体雕刻用人体表现精神，就是古典艺术，因为人的形象是唯一符合精神的感性现象。古典艺术本质上是“拟人的”。在浪漫艺术的阶段里，理念和形象是不相适合的。但无限的形式、主体性在这里表现为最内在的东西，它不再满足于外在的形式包括人体，而是要在自身中找到自身，它诉诸人的内心生活，例如绘画、音乐，特别是诗。从象征艺术经过古典艺术到浪漫艺术，是越来

越摆脱物质性、外在性、客体性而趋向精神性、内在性的过程，也是越来越趋向自由的过程。但只要停留在艺术领域，就总会有感性形式的局限性，即使是浪漫艺术这一最高的艺术阶段也不能完全摆脱这个缺点。“绝对”是精神，感性形式终归不足以表达它，所以需要通过新的、更高的形式来表达它。最高的、最适当的形象是哲学的对象“纯思想”、“纯概念”，但在感性形式和“纯思想”之间还有一个中间的形式，就是宗教的表象形式。表象既含有感性成分，又含有思想、概念的成分。

宗教(《哲学百科全书》用的标题是“启示宗教”)，按《宗教哲学讲演录》的分法，包含“自然宗教”、“精神个体性的宗教”(又称“自由宗教”)、“绝对宗教”三大形态。在“自然宗教”阶段，精神束缚于自然性，上帝被理解为自然的统一性，例如最原始的自然宗教巫术，及其进步形式：中国宗教、印度宗教和佛教。在“自然宗教”和下一阶段“精神个体性的宗教”之间还有一个过渡性阶段，即波斯宗教、叙利亚宗教、埃及宗教。在“自由宗教”中，精神的主体克服了自然物，得到了自由，例如犹太教、希腊宗教和罗马宗教。第三阶段“绝对宗教”即基督教是宗教的最高形态。它是无限与有限的统一，神与人的统一。基督是人，此人即是上帝；基督是上帝，此上帝即是人。

哲学是以“纯思想”、“纯概念”的方式把握“绝对”。人到了采取“纯思想”、“纯概念”的方式时，也最为自由。在艺术里，精神没有摆脱外在感性的东西或客体；在宗教里，主体性表现在对“绝对”的内心的虔诚态度，宗教意识吞食了客体性；只有哲学的“纯思想”才既有艺术的客体性，又有宗教的主体性，是最高的以主体为主导的主客统一。哲学把握了作为最高主体性的“绝对精神”，换言之，“绝对精神”在人的哲学认识

中完全地显现了自己。当人的精神达到哲学认识，从而与“绝对精神”合一时，也就是达到了人的精神的最高境界。

Ⅶ、黑格尔哲学对中国当代的意义

黑格尔逝世前后，他的哲学在德国哲学界占绝对统治的地位，但19世纪30年代后半期，黑格尔学派就已开始解体，分裂为老年黑格尔派即黑格尔右派和青年黑格尔派即黑格尔左派。前者推崇宗教，维护封建制度；后者对宗教采取批判态度，反对封建专制，要求实行资产阶级改革。马克思主义创始人马克思和恩格斯曾是黑格尔左派，后来转向唯物主义，对黑格尔的唯心主义体系进行尖锐的批判，但对黑格尔哲学中以对立统一、矛盾发展为核心的辩证法予以高度重视，把黑格尔的唯心主义辩证法改造成为唯物主义的辩证法。黑格尔满足于解释现实，马克思则进而要求改造现实，但在马克思心目中，黑格尔一直是伟大的思想家。

尽管马克思主义已于五四运动前后开始在中国传播，但黑格尔哲学作为马克思主义思想来源之一在中国广为人知，还是1949年中华人民共和国成立以后的事。在此以前，20世纪初至20年代曾有两三篇一般性介绍黑格尔学说的文章，很少人知道黑格尔。30年代初，为纪念黑格尔逝世百周年，出版了论述黑格尔哲学的专刊，推动了黑格尔哲学的传播。30年代到40年代，翻译和研究、论述黑格尔哲学的学者中少数人把它和马克思主义联系起来，评述他的辩证法；多数学者从新黑格尔主义的立场研究黑格尔，他们中间有的人着重阐述黑格尔的伦理思想和国家学说，把他的哲学与民族至上、国家

至上联系起来。

1949年到1976年所谓“文化大革命”结束将近30年的时间里,黑格尔哲学作为马克思主义三个来源之一而备受学术界的重视,翻译和论著之多在西方哲学中首屈一指。学者们对黑格尔哲学的态度主要有两个方面:一是批判它的唯心主义体系,认为他的国家学说是保守的,反动的;二是指出其辩证法的“合理内核”,划清马克思主义唯物辩证法与黑格尔唯心辩证法的界线。对黑格尔哲学中关于主体性和自由的思想观点一般都不予重视。“文化大革命”以后,学术界对德国古典唯心主义的态度由先前的重黑格尔轻康德转变为重康德轻黑格尔,对黑格尔的研究也大多从新的西方现当代哲学的观点出发。

前面已经说过,在西方哲学史上,以黑格尔为顶峰的主体性哲学已经过时了,但它又是西方现当代哲学的起点,西方哲学要登上新的历史高峰,不能离开黑格尔哲学。而在中国当代,黑格尔哲学则具有更多的意义:这不仅是指中国人要理解西方古典哲学与现当代哲学都需要理解黑格尔哲学,也不仅是指我们还要更深入地学习黑格尔的辩证法,更重要的是要重新学习黑格尔哲学,特别是学习他关于主体性和自由的思想。鸦片战争以后,19世纪末20世纪初的一批先进思想家主张向西方学习,谭嗣同强调我与非我之分,提倡“心之力”,梁启超大力介绍和赞扬笛卡尔和康德的主客关系式,孙中山更明确地宣扬物质精神二元论,其实他们都是召唤西方近代哲学的主体性的精神和原则。五四运动的科学与民主两个口号,从哲学根源上来说,一是要发挥人的主体性以认识自然,征服自然,一是要发挥人的主体性以反对封建统治者的各种

形式的压迫。“五四”以后迄今,我们为科学与民主而召唤西方主体性哲学以伸张人的主体性所走的道路实在太曲折、太缓慢了。中国的新民主主义革命推翻封建主义、帝国主义和官僚资本主义,从哲学上来说,也可以说是一场发扬人的主体性的运动。但解放以后,教条主义、变相的封建主义片面地用普遍性、统一性压抑人的主体性,其影响所及,学术界、思想界以至大学的哲学课堂里,在“文化大革命”前就连西方近代哲学自笛卡尔到黑格尔的主体性原则也只字不提,人们甚至对“主体性哲学”这个西方的重要哲学术语也似乎只是到“文化大革命”后才逐渐熟悉起来。从前面我们对黑格尔哲学的介绍可以看到,黑格尔的整个哲学体系以及它的各个部分、各个阶段和环节,几乎无处不贯穿着主客观对立统一和向主体性——自由目标发展的精神和原则,可是我们(包括我个人在内)在“文化大革命”前却完全忽视和抹杀了黑格尔哲学的这条主线,而只是在批判其唯心主义体系和吸取其辩证法合理内核两个标签下打圈子。今天回想起来,难道不应该兴起重新学习黑格尔哲学的愿望吗?黑格尔的“主体性”决非一般人理解的主观、武断、片面的意思。黑格尔本人曾明确地把“主体性”一词界定为自由、独立自主、能动性、自我意识、个人的特殊性、发挥个人的聪明才智、以个人的自由意志和才能为根据等等含义。反之,由他人统治和支配,听命于神谕、迷信和命运,受制于自然,片面地只讲普遍性、统一性,不讲特殊性和差异性,以人的出身、血统为根据等等,在黑格尔看来,都是缺乏主体性。黑格尔的这些思想归结为一句话,就是尊重人的尊严,难道不值得我们今天大力加以提倡吗?在西方近代哲学史上,自笛卡尔的二元论到黑格尔的一元论乃是主体性哲

学日益走向完善的过程，我们应该继我国 19 世纪末 20 世纪初一些先进思想家们介绍笛卡尔、康德的主体性哲学之后，大力介绍和阐发黑格尔的主体性哲学。中国当前需要继续沿着五四运动所开辟的道路，发扬科学和民主，与此相应的是在哲学上还需要继续召唤西方近代的主体性哲学。黑格尔哲学在中国并未过时，我们应该着重吸取其以主体性——自由为发展目标的基本精神。当然，我们也必须清醒地认识到黑格尔以后西方现当代哲学的崭新发展，站在现当代哲学的高度看待和评价黑格尔哲学。

①马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,人民出版社1955年版,第10页

第一章
《精神现象学》的“序言”

《精神现象学》的“序言”,是黑格尔在全书完成后于1807年初写成的。这篇“序言”不仅概括地说明了《精神现象学》这部著作的意义、内容与观点,而且包含了黑格尔一生的哲学基本思想的端倪,拟定了他的整个哲学系统的粗略轮廓。所以,这篇“序言”不仅是《精神现象学》一书的序言,而且可以说是黑格尔全部哲学系统的序言。我们很可以把它看作是黑格尔自己所写的一篇关于他的整个哲学思想的要略。马克思说:“《精神现象学》是黑格尔哲学的真正诞生地和秘密。”[1]这篇“序言”尤其具有马克思所说的这种性质。就因为这个缘故,我们特地专门对这篇“序言”加以评述。我们的评述大体上按照“序言”本身的顺序分为以下几个要点。

【一】
真理是一个“系统”(过程),它既不在单纯的结论,也不在单纯的开端

黑格尔的哲学一方面与谢林的客观唯心主义的基本路线有密切联系,一方面又与谢林的哲学有明显的区别。谢林的哲学是一种直观哲学,它缺乏严格的逻辑性,缺乏范畴的推

演。在谢林看来,同一先于矛盾,"绝对"不是自我矛盾发展着的概念或范畴的系列,而是"绝对的无差别性";在"绝对"中,矛盾与发展完全被取消了。其次,谢林认为,认识"绝对"的方法是直接的,意识只须通过直观,无须通过漫长曲折的阶梯,即可把握"绝对"。

与谢林不同,黑格尔虽然也把"绝对"看成是他的哲学的最高原则,并且归根结底仍然得出了调和矛盾的结论,但他认为"绝对"本身就是自我矛盾发展着的概念或范畴的系统或过程,他只是在"绝对"自我矛盾发展的漫长进程的最后"扬弃"了矛盾;同时,黑格尔认为,认识"绝对"的道路不是直观式的,而是概念式的,不是直接的,而是一条漫长曲折的阶梯。

为了表白自己的哲学不是一种直观哲学,而是一种概念的系统,黑格尔特地把自己的整个哲学系统称为"科学的系统",他所谓"科学",就是指的哲学。《精神现象学》这部著作的出版,正式宣布了黑格尔已超出谢林的直观哲学的观点,而有着自己独创的哲学见解。《精神现象学》的"序言",从这个角度来看,也可以说是黑格尔批评谢林的直观哲学,表明自己的哲学思想不同于谢林哲学思想的一篇专门论文,尽管黑格尔在"序言"中并没有提到谢林的名字。

针对谢林的直观哲学,黑格尔在"序言"一开始就指出,哲学或真理本身决不是在单纯的最后结论中就能得到表达的。黑格尔说:由于哲学所探讨的那种普遍性本身就包含着特殊,所以一般人往往以为仅只在最终的结论(普遍性)中就表达尽了事情本身及其全部本质,至于达到这个结论的过程(特殊),与结论相较,则是不重要的事情。黑格尔认为这种只看结论,不管过程的看法是不正确的。其实,"像这样的行动,不是在掌

①《精神现象学》,荷夫迈斯特(Johannes Hoffmeister)本,Hamburg,Felix Meiner Verlag,1949 年版,第 12 页。以下简称荷夫迈斯特本。

握事情,而永远是脱离事情;像这样的知识,不是停留在事情里并忘身于事情里,而永远是在把握另外的事情,并且不是寄身于事情,献身于事情,而毋宁是停留于其自身中"(上卷,第 3 页)。"因为事情并不穷尽于它的目的,而穷尽于它的实现,现实的整体也不仅是结果,而是结果连同其产生过程:目的本身是僵死的共相,正如倾向是一种还缺少现实性的空洞的冲动一样;而赤裸的结果则是丢开了倾向的那具死尸。"(上卷,第 2 页)

人类的认识在较早的时期,"即当人们刚开始争取摆脱实质生活的直接性的时候",的确需要"获得关于普遍原理和观点的知识,争取第一步达到对事情的一般的思想"。但那毕竟只是"文化的开端"。人类的认识决不能停留在这里,它还必须进一步通过现实生活,"使人直接经验到事情自身"(上卷,第 3 页)。

黑格尔由此得出结论说:"真理存在的真正形态,只能是真理的科学系统。"① 这里所说的"系统",也就是一种过程。黑格尔认为真理决不单纯地存在于最后结论或普遍原理之中;离开了产生结论的过程,离开了现实生活中特殊的东西,真理就是抽象的、空洞的。真理,在黑格尔看来,必然是一种"系统",一种过程,而不是单纯的结论。

为什么黑格尔不仅强调真理是一种"系统",而且强调真理是一种"科学的"系统呢?这也是针对谢林的直观哲学而说的。在谢林看来,真理("绝对")凭感觉与直观即可直接把握;在黑格尔看来,真理("绝对")"应该用概念去把握",因为"真理的存在要素只在概念之中"(上卷,第 4 页)。黑格尔断言,直观哲学不是科学,只有用概念去表达真理的学问才具有"科学性"(上卷,第 4 页)。

由此可见,黑格尔所谓真理是"科学的系统",其实也就是

说,真理是一种概念的系统,是一种概念的发展过程。

黑格尔在“序言”中指出,他对于真理的这种看法是同当时谢林等浪漫主义者所代表的那种“自命不凡,并且已经广泛取得我们时代的信任”的观念“互相矛盾”的。这种观念认为“真理就是作为直观或直接知识这样的东西而存在着的”(上卷,第4页)。黑格尔指责这种观念“只寻求启示”,“蔑视规定和确切,故意回避概念和必然性”,因此,它是一种“放弃科学而自足自乐的态度”,是“一种蒙昧的热情”。这种观念表面上很深刻,而实际上很空洞,很肤浅;因此,黑格尔讽刺这种观念是一种“空的深邃”、“无内容的深度”(上卷,第6页)。

在谢林等人的浪漫主义与直觉主义颇占势力的情况下,黑格尔提倡理智,提倡一种用概念的系统来表达真理的科学,这不能不说是黑格尔高出谢林等人之处。不过,黑格尔把概念理解为客观事物的本质和灵魂,这仍然是唯心主义的,是西方传统形而上学的观点。

根据真理是一种过程的看法,黑格尔在“序言”中接着指出,真理不仅不在单纯的结论,而且也不在单纯的开端。

黑格尔指出,一件事情的开端还不就是它的全体,犹如“我们不能说一个建筑物在奠基的时候就算是已经落成”(上卷,第7页)一样。开端总是不完备的,因此,我们用不着谴责它,因为它一定还要继续向前发展的;如果因为开端不够完备就谴责事情的本质,那就无异于不承认事情会发展。黑格尔的原话:“科学既然现在才刚开始,在内容上还不详尽,在形式上也还不完全,所以免不了因此而受谴责。但是如果这种谴责进而涉及到科学的本质,那就很不公平了,这就犹如不愿意承认科学有继续展开的必要之不合理是一样的。”(上卷,第8页)事情的本

质并非单纯地寓于事情的开端，而更主要地是寓于事情的开展过程之中。在单纯的开端中，我们尚“见不到内容的展开和特殊化的过程”，尚见不到“将诸差别加以准确规定并安排出其间固定关系的那个形式的发展形成过程”（上卷，第8页）。所以，我们仅仅看开端，还不能真正理解事情的本质；反之，要真正理解事情的本质，就得通过事情的发展形成过程。

黑格尔认为，谢林的哲学就是一种只讲开端（或原则），不讲开端的展开过程的哲学。黑格尔指责这种哲学“缺乏普遍理解的可能性”，“仿佛只是少数个别人的一种内部秘传的东西”。因为既然事情的本质尚未展开和发挥出来，既然“科学仅只才存在于它的概念或内在本性里”，则“它之客观存在是个别的”（上卷，第8页），我们也就无法理解它。黑格尔认为，只有通过事情的展开或“特殊化”的过程，使事情成为“完全规定了的东西”，它“才是公开的、可理解的，能够经学习而成为一切人的所有物”（上卷，第8页）。

黑格尔关于真理是一种过程，科学是一种概念的系统的思想，是《精神现象学》的“序言”中一个很基本的思想。在《精神现象学》以后的著作中，黑格尔继续发展了这个思想，并且处处都贯穿了这个思想。可以说，黑格尔的全部哲学系统就是这个思想的应用和体现，因为他的全部哲学系统就是“绝对”（真理）自我发展的过程，就是一个概念的系统。

黑格尔的这个思想虽然是在唯心主义基础上表述的（因为他把概念看作是客观事物的本质，把真理看作是概念的自我发展过程），但它反对了那种把真理看成为固定的、一次完成的思想，反对了那种以直观对抗理智的思想，从这方面来说，它还是有积极意义的。

【二】
“绝对”(真理)是主体,是对立面的统一与“圆圈”式的发展过程

黑格尔关于“绝对”(真理)是主体,是对立面的统一与“圆圈”的思想,是他关于真理是过程,真理既不在单纯的开端亦不在单纯的结论的思想的继续发挥与具体化。

谢林之所以不能把“绝对”本身理解为矛盾发展的过程,是同他把“绝对”理解为“绝对的无差别性”与“原始的同一性”紧密联系的。正因为谢林的“绝对”是一种不包含差别与对立的同一性,是“A = A”,所以它不可能有自我矛盾发展。黑格尔说,谢林“认为这种单调性和抽象普遍性即是绝对”的看法,是“形式主义”,它“消溶”了“区别与规定”,它把“区别与规定”“抛入于空虚的无底深渊”,“这既不是发展出来的结论也不是本身自明的道路”。黑格尔讥讽谢林的这种“绝对”是“黑夜”,“就像人们通常所说的一切牛在黑夜里都是黑的那个黑夜一样”(上卷,第9~10页)。

与谢林不同,黑格尔认为“绝对”决不是像“A = A”那样的同一性,它乃是“单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程”,是一种“正在重建其自身的同一性或在他物中的自身反映”(上卷,第11页)。这也就是说,黑格尔的“绝对”是自己树立对立面,在对立面(“他物”)中“反映自身”,通过对立面而回复到(“重建”)自身的一种“同一性”。

根据这种观点,黑格尔指责谢林的“绝对”,说它没有“严

肃地对待他物和异化，以及这种异化的克服"，"缺乏否定物的严肃、痛苦、容忍和劳作"，因而"沦为一种虔诚，甚至于沦为一种无味的举动"（上卷，第 11 页）。

以后，黑格尔在"逻辑学"中进一步发展了并具体化了这里所提出的思想。在那里，他明确区别了两种同一性，一种是"抽象的同一性"，一种是"具体的同一性"，前者"排斥差别与对立"，后者是"对立面的同一"。上述谢林与黑格尔自己对于"绝对"的两种不同理解，实际上已经包含了黑格尔以后在"逻辑学"中所发挥的关于两种同一性的思想。

正因为黑格尔认为"绝对"本身就包含自己的对立面在内，所以他竭力主张真理不能停留于自己的"直接的方面"，而必须过渡到"间接的方面"，不能停留于"自在的""本质"，而必须使之实现于外，让"形式"得以展开，不能停留于仅仅作为"抽象普遍性"的"开端"，而必须使之成为"现实的东西"，成为"结果"。黑格尔说，"真理是全体。但全体只是通过自身发展而达于完满的那种本质"（上卷，第 12 页），就是指的这个意思。

黑格尔把从"直接方面"过渡到"间接方面"，从"开端"过渡到"结果"，从"自在"过渡到"自为"的过程，亦即从自己本身转化到自己的对方并在对方中保持自身同一，在对方中反映自身的过程，叫做"中介过程"。他说："中介不是别的，只是运动着的自身同一，换句话说，它是自身反映，自为存在着的自我的环节，纯粹的否定性。"（上卷，第 12 页）所以"中介过程"一方面可以说是对"开端"加以展开的过程，一方面也可以说是否定"开端"之作为直接性的过程。黑格尔说："真正地展开开端固然是对开端的一种**肯定的**行动，同时却也是对它的一种**否定的**行动，即否定它仅仅才是**直接的**或仅仅才是**目的**这

个片面性。”(上卷,第15页)黑格尔认为仅仅自在的东西,直接的东西,尚未展开与实现的东西,未过渡到对方的东西,一句话,未经过“中介过程”的东西,就不是真实的或现实的。例如“胎儿自在地是人,但并非自为地是人;只有作为有教养的理性,它才是自为的人”(上卷,第13页)。又如,“当我说‘一切动物’时,这句话并不能就算是一部动物学,那么同样,我们都很明白,上帝、绝对、永恒等字也并不说出其中所含的东西,事实上这样的字只是把直观当作直接性的东西表述出来。比这样的字更多些的东西,即使仅只变为一句话,其中也包含着一个向他物的转化(这个转化而成的他物还必须重新被吸收回来),或一个中介”(上卷,第12页)。

由此可见,“中介过程”是黑格尔的“绝对”中的一个必要环节,谢林的“绝对”正是缺少这个环节。所以黑格尔说:“如果中介或反映不被理解为绝对的积极环节而被排除于绝对真理之外,那就是对理性的一种误解。”(上卷,第13页)

黑格尔在这里所提出的关于“中介过程”的思想,关于“开端”必须在自己的对方中展开的思想,在以后的“逻辑学”中也得到了进一步的阐述与发展。在“逻辑学”中,黑格尔以这个思想为基础,更明确地制定了概念发展的“正、反、合”或“否定之否定”的公式,并且系统地运用了这个公式;根据这个公式,孤立的、单纯的、离开了自己的“反”面的“正”(“开端”),是内容空洞贫乏的,只有经过了“反”以后(经过“中介”)而达到的“合”即“正”、“反”二者之统一,才是最丰富、最深刻、最全面的“正”;从“正”到“反”复到“合”的过程,是“正”之“向内回复”、“深入于其自身”的过程,是“开端”之“实现”与“展开”的过程。

在关于“正、反、合”或“否定之否定”的理论中,黑格尔还

①《黑格尔全集》第4卷，格洛克纳(Hermann Glockner)本，Stuttgart，Fr. Frommanns Verlag，1928年版，第114页。以下简称格洛克纳本
②同上书，第176页。
③同上书，第51页。

发挥了《精神现象学》"序言"中关于展开"开端"既是对"开端"的肯定行动又是对"开端"的否定行动的思想，明确提出了否定即肯定，肯定即否定的理论：他认为单纯的、孤立的、离开了"反"面的"正"(肯定)，实际上是无所肯定的；真正要对一物作出肯定或规定，就得把"反"与"正"联系起来，统一起来。例如光明("正")离开了黑暗("反")就不成为光明。所以黑格尔在《大逻辑》中说："一种规定性本身就是一种否定。"[①]"一规定的东西包含着对最初者说是**别物**的东西。"[②]又说："否定也同样是肯定。"[③]

在"逻辑学"中，黑格尔还把概念发展的"正、反、合"或"否定之否定"的公式更进一步规定为"圆圈"，并系统地阐发了这方面的理论。在《精神现象学》"序言"中，黑格尔关于"中介过程"的说法，本来就已经包含了概念的"圆圈"式发展的思想。同时，在"序言"中，当他谈到"绝对"是对立面的统一，是"单一的东西的分裂为二的过程"时，他也曾明确指出过："真理就是它自己的完成过程，它是一个圆圈，这个圆圈预悬它的终点为目的，并以它的终点为起点，而且只当它实现了并达到了它的终点，它才是现实的。"(上卷，第11页)在谈到"开端"只是抽象的普遍性时，黑格尔也指出过："空虚的开端只在达到这个终点时，才是一个实现的知识。"(上卷，第14页)这里，黑格尔所提出的关于"终点"是"开端"的"实现"的说法，实际上也就是概念的"圆圈"式发展的思想。不过，黑格尔在《精神现象学》"序言"中还只是提出了这个思想，并没有对这个思想作进一步的说明与发挥，而这个工作只是在"逻辑学"中才得以完成。在"逻辑学"中，黑格尔阐述"正、反、合"或"否定之否定"的公式时指出："正"与"反"的统一"合"，是具体的"正"，因此，终点就是

具体的起点;这样,由“正”到“反”复到“合”的途径,就正像一个“圆圈”。黑格尔的整个“逻辑学”就是一个按照“正、反、合”的途径而进展的概念序列,在这个序列中,较高的概念包含着较低的诸概念在内,而在较低的概念中又潜伏着较高的诸概念;因此,一方面,最初的概念是一个潜伏的、尚未展开与实现的(“自在的”)最终概念,另一方面,最终的概念也就是一个完全展开了的与完全实现了的(“自为的”)最初概念;起点即终点,终点即起点,于是“科学进展的路线自成一个圆圈”[①]。黑格尔在谈到“逻辑学”的一系列概念发展过程时说:“前进的运动每向前一步,每一个继续的规定都是同没有规定的开端越离越远,但同时又是越来越近地向开端返回,因而最初看来似乎是相异的过程,倒退论证开端和向前继续规定它都是汇合为一的,都是同一的。这样,方法就形成为一个圆圈……”[②]这里所谓“前进的运动每向前一步,每一个继续的规定都是同没有规定的开端越离越远”,意思是指从开端的概念到最末的概念的“前进”过程,这里所谓“越来越近地向开端返回”,就是指“倒退”式地对于“开端”的内容与意义作越来越深切、越来越完全的论证与说明,就是指“开端”之“深入于其自身”。

黑格尔关于真理是对立面的统一与“圆圈”式的发展过程的思想,有其“合理内核”。因为在客观世界中,任何具体事物的确都是对立面的统一,而我们对具体事物的认识途径,也正可以比喻为一个“圆圈”。列宁说过:“事物(现象等等)是对立面的总和与统一。”[③]又说:“每一种思想 = 整个人类思想发展的大圆圈(螺旋)上的一个圆圈。”[④]“人的认识不是直线(也就是说,不是沿着直线进行的),而是无限地近似于一串圆圈、近似于螺旋的曲线。”[⑤]当然,这里所说的“圆圈”,都不是指的简

①黑格尔:《大逻辑》。《黑格尔全集》第 4 卷,格洛克纳本,第 75 页。
②同上书。《黑格尔全集》第 5 卷,格洛克纳本,第 350 页。
③《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》。《列宁全集》第 38 卷,人民出版社 1959 年版,第 238 页。
④《黑格尔〈哲学史讲演〉一书摘要》。《列宁全集》第 38 卷,人民出版社 1959 年版,第 271 页。
⑤《谈谈辩证法问题》。《列宁全集》第 38 卷,人民出版社 1959 年版,第 411 页。

①[德]库诺·费舍(Kuno Fischer, 1824～1907):《近代哲学史》(Geschichte der Neuer Philosophie)第8卷,1901年德文本,第289页。

单的循环。

但是,黑格尔的这些思想,是和他的唯心主义有机地结合在一起的。这一点在他的《精神现象学》的“序言”中,就已经十分明白地说出来了:在他看来,物质本身是不能有矛盾发展的,只有精神性的主体或“绝对”,才能是对立面的统一和“圆圈”。反过来说,也只有对立面的统一与“圆圈”,才能是主体。他说:“照我看来,——我的这种看法的正确性只能由体系的陈述本身来予以证明——一切问题的关键在于:不仅把真理的东西仅只理解和表述为实体,而且同样理解和表述为主体。”“活的实体,只当它是建立自身的运动时,或者说,只当它是自身转化与其自己之间的中介时,它才真正是个现实的存在,或换个说法也一样,它这个存在才真正是主体。”(上卷,第10～11页)“说真理只作为体系才是现实的,或者说实体在本质上即是主体,这乃是绝对即精神这句话所要表达的观念。”(上卷,第15页)

总之,黑格尔关于真理的东西是对立统一与“圆圈”式发展过程的思想,同他关于真理的东西只能是“绝对”、是主体的思想,结合成了一个整体。库诺·费舍(Kuno Fischer)在讲《精神现象学》的“序言”时说:黑格尔哲学同谢林哲学的“主要区别之点在于哲学必须是科学,而且它只能以一种系统的形式构成,因此,黑格尔也把他的新学说叫做科学的系统,并把现象学称为它的第一部分”①。

【三】
认识“绝对”的途径

在说明了“绝对”是主体，是对立面的统一与“圆圈”式的发展过程之后，黑格尔进一步集中阐明了到达“绝对”的途径问题。

黑格尔说：“在绝对的他在中的纯粹的自我认识，——这样的以太（Äther）本身，乃是科学或普遍性的知识的根据和基地。哲学的开端所假定或需要的意识正是处于这种因素里的意识。”（上卷，第15~16页）这就是说，哲学所要求于意识的，就是要意识把握“绝对”，黑格尔把这个目标也叫做“绝对知识”。因此，我们也可以说，哲学所要求于意识的，就是要意识进到“绝对知识”。

意识要进到“绝对知识”，必须经过一条漫长曲折的道路或“梯子”。黑格尔说：“科学从它自己这一方面出发，要求个体的自我意识去超越这种以太，以便能够与科学一起生活，能够生活在科学里，并且真正地生活。另一方面，个体却又有权要求科学至少给他提供达到这种立足点所用的梯子并且给他指明这种立足点就在他自身。”（上卷，第16页）可以说，“精神现象学”就是给个体提供达到这种“立足点”的“梯子”的学问；这里所谓“立足点”，就是指的“绝对知识”。所以“精神现象学”也就是描述意识到达“绝对知识”，亦即到达“科学”或“真正的知识”的历程的学问。因此，黑格尔又说：“这部《精神现

象学》所描述的，就是一般的科学或知识的这个形成过程。最初的知识或直接的精神，是没有精神的东西，是感性的意识。为了成为真正的知识，或者说，为了产生科学的因素，产生科学的纯粹概念，最初的知识必须经历一段艰苦而漫长的道路。”（上卷，第 17 页）

黑格尔的这种观点，显然不同于谢林那种认为“绝对知识”可以一蹴即就的思想。黑格尔于阐述自己关于到达“绝对知识”的漫长道路的观点时，讽刺谢林说：“这条形成的道路，犹如在它的内容上以及在它表现的各种形象上所将展示出来的那样……不是一种像手枪发射那样突如其来的兴奋之情：一开始就直接与绝对知识打交道，对于其他观点认为只宣布一律不加理睬就算已经清算了。”（上卷，第 17 页）这里，黑格尔在关于“绝对知识”的认识论中，看到了认识是一个由低级到高级的发展过程。黑格尔的这套认识论贯穿了他在《精神现象学》以后所发展的全部哲学系统。

究竟应该怎样去找这条到达“绝对知识”的道路或“梯子”呢？在黑格尔看来，这就需要学习整个人类历史。黑格尔说：“把一个个体从他的未受教养的状态导向知识，这个任务应该在它的一般意义下来理解，并且普遍的个体、自我意识的精神，应该就其形成发展来考察。”[①]黑格尔这段话告诉我们，要引导个人从最低级的意识状态到达“真正的知识”，就不能把个人当作孤立的，而要联系整个社会来理解这个任务，并且必须从形成发展中来考察整个社会。为什么有这个必要呢？黑格尔认为这是因为个人必须走过整个人类社会所已走过的道路，前者可以把后者当作一笔财产来接受。黑格尔说：“各个个体，如就内容而言，也都必须走过普遍精神所走过的那些发

① 《精神现象学》，荷夫迈斯特本，第 26 页。

展阶段，但这些阶段是作为精神所已蜕掉的外壳，是作为一条已经开辟和铺平了的道路上的段落而被个体走过的。这样，在知识领域里，我们就看见有许多在从前曾为精神成熟的人们所努力追求的知识现在已经降低为儿童的知识，儿童的练习，甚至成了儿童的游戏；而且我们还将在教育的过程里认识到世界文化史的粗略轮廓。这种过去的陈迹已经都成了普遍精神的一批获得的财产，而普遍精神既构成着个体的实体，同时因为它显现于个体之外又构成着个体的无机自然。这种意义下的发展形成，如果就个人方面来看，那么个体的形成就在于个体获得这些现成的财产，消化他的无机自然而据为己有。”(上卷，第 18 页)这里所说的“普遍精神”，是相对于个体而言的，也就是指的整个人类社会。黑格尔这段话很清楚地告诉我们：个人达到“真正的知识”的途径，或者用黑格尔自己的话来说，“个体的形成”，就在于接受人类历史这笔现成的财产，把它当作无机物吸收进来加以消化，使之成为个人所有。

这样做当然需要个人有“耐心”，去“忍耐这条道路的辽远”，除此之外，是“不可能有捷径可走的”(上卷，第 19 页)。正因为如此，所以黑格尔在《精神现象学》中所讲的个体意识的发展史也重演着普遍意识(社会意识)的发展史。

人们可能认为世界上的事情没有比自己的意识对自己更熟悉的，因此，到达“真正的知识”的这样一条漫长的道路是不必要的。黑格尔指出，熟悉并非真知，以为熟悉了便不去分析它研究它，那是会阻碍我们达到“真正的知识”的。黑格尔说：“一般说来，熟知的东西所以不是真正知道了的东西，正因为它是熟知的。有一种最习以为常的自欺欺人的事情，就是在认识的时候先假定某种东西是已经熟知了的，因而就这样地

不去管它了。这样的知识，既不知道它是怎么来的，因而无论怎样说来说去，都不能离开原地而前进一步。”（上卷，第20页）

正因为这个缘故，所以黑格尔主张，我们在认识中，必须首先对“熟知的”直接表象进行分析：“[真正的]知识则是把矛头指向这样构成的表象、指向这种熟知的东西……对于一个表象的分析，就过去所做的那样来说，不外是扬弃它的熟悉形式。”所谓分析表象，也就是“将一个表象分解为它的原始因素”，亦即“把它还原为它的环节”。这样分析的结果，当然只能得到一些简单的、固定的规定性；因此，从一方面来说，这样分析出来的东西是些“非现实的东西”（上卷，第20页），也就是说，分析的结果使得原来是现实的、具体的东西变成了僵死的东西。所以黑格尔说：“如果我们愿意这样称呼那种非现实的话”，也可以把它叫做“死亡”。（上卷，第21页）

不过，另一方面，“精神的生活不是害怕死亡而幸免于蹂躏的生活，而是敢于承当死亡并在死亡中得以自存的生活。精神只当它在绝对的支离破碎中能保全其自身时才赢得它的真实性。精神是这样的力量，不是因为它作为肯定的东西对否定的东西根本不加理睬，就如我们平常对某种否定的东西只说这是虚无的或虚假的就算了事而随即转身他向不再闻问的那样“（上卷，第21页）。黑格尔这段话的意思也就是要我们的认识既须经过分析，忍受分析所带来的“死亡”，又须超过分析，“在死亡中得以自存”，“在绝对的支离破碎中能保全其自身”。这也就是说，仅仅分析还不是认识过程的全部，“还不是精神的全部形成”（上卷，第21页）。认识还必须“扬弃那些固定的思想从而使普遍的东西成为现实的有生气的东西”（上

卷，第 22 页)。即是说，还必须把分析所得到的思想规定或普遍的东西加以扬弃，使之成为活生生的东西。黑格尔认为只有通过这样曲折的认识途径，才能到达“绝对知识”。所以他在描绘了上述的认识途径之后说道：“纯粹本质性的这种运动构成着一般的科学性过程的本性。这种运动，就其为它的内容的关联来看，乃是它的内容扩张为一个有机的整体的必然发展运动。由于这种运动，到达知识的概念的那条道路也同样成了一条必然的完全的形成道路。”(上卷，第 22 页)黑格尔这段话的意思是说：科学的认识途径的本性就在于这种通过分析、又将分析所得到的思想规定加以扬弃的运动过程，这种运动过程能把本质性的内容关联起来，使其成为“活生生的东西”，成为“一个有机的整体”；到达“绝对知识”的道路，正是通过这样一种运动过程，才成为必然的、完全的。

黑格尔关于认识是由直接表象经过分析，复从分析所得出的简单思想规定到达“现实的”、“有生气的”“有机整体”的“必然发展运动”的思想，在以后的“逻辑学”中也得到了充分的发挥与明确的表述。在“逻辑学”中，黑格尔在唯心主义基础上第一次明白提出并系统阐发了他的“具体概念”说，他认为形成“具体概念”的过程是一个由抽象到具体的过程，即由片面的、抽象的简单规定一步一步到达“不同规定之统一”的过程，而他的“逻辑学”的唯一目标也就是要把握这个作为“不同规定之统一”的“具体概念”，他的“逻辑学”的全部内容也就是对于从最简单、最抽象的思想规定上升到最高的“具体概念”(“绝对理念”)的过程的描述。

黑格尔的上述思想有其正确之处。马克思在《政治经济学批判》的“导言”中曾经批判地吸取了黑格尔这一思想的积

极方面。不过,黑格尔把他所深刻看到的认识过程作了彻底唯心主义的解释,他认为这个过程是“绝对精神”自我发展、自我认识的过程。他在《精神现象学》的“序言”中说:那种忍受分析所带来的“死亡”而“在死亡中得以自存”,“敢于面对面地正视否定的东西并停留在那里”的“魔力”,就是“上面称之为主体的那种东西。”(上卷,第21页)这里所说的“主体”就是指的“绝对精神”。

【四】
意识认识“绝对”的过程是主客对立统一的过程

如前所述,“精神现象学”的全部内容,就是对于意识从最低级阶段到达“绝对知识”阶段所经历的漫长道路(“梯子”)的描述。黑格尔在“序言”中进一步指出,这条道路同时也是一个主客对立统一的过程。黑格尔认为意识有两个方面,一是认识本身,亦即主观方面,一是认识的对象,亦即客观方面。意识自我发展过程中的每一形态(亦即“梯子”的每一步)都包含有这两方面的对立。黑格尔自己的原话:“精神的具体存在作为意识具有两个方面:认识和与认识处于否定关系中的客观性。精神自身既然是在这个意识因素里发展着的,它既然把它的环节展开在这个意识因素里,那么这些精神环节就都具有意识的上述两方面的对立,它们就都显现为意识的形象。叙述这条发展道路的科学就是关于意识的经验的科学。”(上卷,第23页)

黑格尔从他的唯心主义观点出发,认为对象也是精神性的东西,对象是精神"变成"的。他说:"意识所知道和理解的,不外乎是它的经验里的东西;因为意识经验里的东西只是精神的实体,即只是作为经验的自我的对象。"精神的发展过程,在黑格尔看来,就是"这种自己变成他物、变成它自己的对象和扬弃这个他物的运动"(上卷,第 23 页)。黑格尔认为我们的经验也就是这样一种"异化"与扬弃"异化"的运动。

"精神现象学"中从一个环节或意识形态到另一个环节或意识形态的推移、转化,都是由于主客双方的矛盾;正是这种矛盾推动着意识的发展。黑格尔说:"在意识里发生于自我与作为自我的对象的实体之间的不同一性,就是它们两者的差别,一般的否定性。我们可以把否定性视为两者共同的缺陷,但它实在是两者的灵魂或推动者。"(上卷,第 23 页)而主客矛盾发展的最后结果,就是意识认识到实体(对象、客体)具有主体的性质,认识到实体亦即自我。到了这一步,意识就可以说是达到了概念,达到了"绝对知识"或"真正的知识"。"精神现象学"于是告终。所以黑格尔说:"当实体已完全表明其自己即是主体的时候,精神也就使它的具体存在与它的本质同一了,它既是它自己又是它自己的对象,而知识与真实性之间的直接性和分裂性所具有的那种抽象因素于是克服了。存在于是被绝对地中介了,成了实性体的内容,它同样是自我的财产,是自我性的,或者说,就是概念。到这个时候,精神现象学就终结了。"然后就开始了专门描述概念的发展过程的"逻辑学。"(上卷,第 24 页)

唯心主义的主客对立统一的思想,不仅贯穿在黑格尔的"精神现象学"中,而且贯穿在黑格尔的整个哲学系统中;这是

①按指关于真理本身、关于“具有真理形态的真理”的“科学”，亦即关于概念的“科学”。这里所谓“科学本身”是相对于“精神现象学”而言的，“精神现象学”则是讲的到达“科学”所必须经历的道路或“梯子”。

黑格尔哲学的一个最基本的思想。我们在讲“精神现象学”的各个阶段时，还要提到这个思想。

【五】
真理不是与虚妄隔绝的：方法与内容一致

上面已经说过，真正的知识在黑格尔看来，不过是概念；只有在概念中，真理才是“具有真理形态的真理”（上卷，第24页）。也许有人会说，既然如此，那么，“精神现象学”所描述的意识发展的全部过程“对于具有真理形态的真理科学”而言，就“纯然是一种否定的东西”，就“只包括精神的现象”；因此，我们也就不必去与这种“否定的东西”，即“虚假的东西”“打麻烦”，不必去经历“精神现象学”所描述的过程，而应当“直截了当地立即走向真理”，“应当立即从科学本身开始”。①（上卷，第24页）

针对这种错误看法，黑格尔在这里又一次论证了真理是矛盾发展的过程，不可一蹴即就的道理：不过，在这里，黑格尔是从真理与虚妄的关系的角度来论证的。黑格尔认为，真理与虚妄并非“两种一定不移的各具有自己的本质的思想，两者各据一方，各自孤立，互不沟通”。“真理不是一种铸成了的硬币，可以现成地拿过来就用。”（上卷，第25页）真理乃是从虚妄或错误中发展出来的；在认识的道路上，“我们很可能做出错误的认识。某种东西被认识错了，意思就是说，知识与它的实体不同一。但这种不相等正是一般的区别，是本质的环节。

① 黑格尔在"序言"中指出：实际上，即使为了认识这样简单的真理，也不是全然不需要一个分析研究的过程。

从这种区别里很可能发展出它们的同一性，而且发展出来的这种同一性就是真理"(上卷，第25页)。

当然，对于像"凯撒生于何时？""一个运动场要有多少尺长？"这类问题，"应该给予一个明确的简捷的答复"。(上卷，第26页)回答这类问题，也许并不发生那么复杂的从虚妄到真理的过程。[①]不过，黑格尔说，这样的简单真理，"其性质与哲学真理的性质不同"(上卷，第26页)。"哲学真理"的研究对象不像上面那种问题那样简单，它是研究事物的深刻本质的；而要把握事物的深刻本质，就必须经历虚妄的过程。那种"以为真理存在于表示某种确定结果的或可以直接予以认识的一个命题里"的"见解"，乃是"知识里和哲学研究里教条主义("教条主义"一词亦可译作"独断主义"。——引者)的思想方法"。(上卷，第26页)

总之，真理并不与虚妄隔绝，肯定的东西并不与否定的东西隔绝。真理是一个经历着虚妄，从虚妄中走出来的运动过程："哲学的要素是那种产生其自己的环节并经历这些环节的运动过程；而这全部运动就构成着肯定的东西及其真理。因此，肯定的东西的真理本身也同样包含着否定的东西，即也包含着那种就其为可舍弃的东西而言应该被称之为虚假的东西。正在消失的东西本身毋宁应该被视为本质的东西，而不应该视之为从真实的东西上割除下来而弃置于另外我们根本不知其为何处的一种固定不变的东西；同样，也不应该把真实的东西或真理视为是在另外一边静止不动的、僵死的肯定的东西。"(上卷，第30页)

在《精神现象学》的"导论"中，黑格尔也谈到了这个问题。黑格尔认为，尽管"精神现象学"所讲的还不是"真知识"本身，

还只是“正在显现为现象的知识”，只是“向真知识发展中的自然意识的道路”，但真理是从虚妄中走过来的，以描述“真知识”本身为内容的“科学”是从“现象的知识”中走过来的。因此，从一方面说，“科学”必须“摆脱”“现象”，但从另一方面说，“要想做到这一点，就只有转过来面对着这种现象”（上卷，第54页）。这就是为什么“精神现象学”对于以“真知识”或“概念”本身为内容的“科学”来说仍然必要的缘故。

黑格尔的上述论点，包含了真理是在不断克服错误的过程中达到，本质要通过现象才能获致的思想。正是根据这个思想，黑格尔在《精神现象学》的“导论”中指出：“害怕犯错误的顾虑本身”“就是一种错误”。“害怕错误，实即是害怕真理。”（上卷，第52、53页）

在论述了真理与虚妄并不隔绝的论点之后，黑格尔在“序言”中接着便谈到了方法与内容一致的问题。

在黑格尔看来，人们在认识方法上之所以不能一蹴即就地立即达到真理，而必须通过从虚妄到真理、从现象到本质的矛盾发展过程，乃是因为人们所要认识的内容——真理——本身就是一个矛盾发展的过程(关于真理是矛盾发展的过程，这一点前面已经谈过了，兹不赘述)。求真理的方法不在真理自身发展的过程之外，方法就是内容自身运动的形式或结构。所以黑格尔说：“方法不是别的，正是全体的结构之展示在它自己的纯粹本质性里。”（上卷，第31页）“科学方法的这种性质，即，一方面是方法与内容不分，另一方面是由它自己来规定自己的节奏。”（上卷，第39页）正因为如此，黑格尔竭力主张我们在认识时，要“把自己完全交付给认识对象的生命”，“去观察和陈述对象的内在必然性”（上卷，第36页），而不能

①黑格尔:《小逻辑》,第118页。
②《列宁全集》第38卷,人民出版社1958年版,第220~221页。

像康德那样,先设定一套格式,然后把内容填塞进去。

黑格尔的方法与内容一致的思想告诉我们,不要脱离认识的实际过程去认识事物。黑格尔在《小逻辑》中曾讽刺康德关于在认识事物之前先考察认识本身的思想是教人"在没有学会游泳前勿先下水游泳"[①]。列宁在《哲学笔记》中曾说:"不能离开理解(认识、具体研究等等)的过程去理解。""为了要理解,必须从经验上开始理解、研究,从经验升到一般。为了学会游泳,必须钻到水中。"[②]

《精神现象学》"序言"中所提出的方法与内容一致的思想,在"逻辑学"中得到进一步的发展。黑格尔"逻辑学"中关于本体论、逻辑、认识论三者一致的理论以及他所提出的全部唯心主义的辩证逻辑学,都以方法与内容一致的思想为其重要特征。

【六】
哲学研究既反对"形式思维",也反对"不进行推理的天才灵感"

根据方法与内容一致的思想,黑格尔在"序言"的结尾部分,着重地反对了以脱离内容为特征的"形式思维"或"形式推理"。他说:"形式推理,乃以脱离内容为自由,并以超出内容而骄傲。"他认为我们在研究中,一方面固然不能像"表象思维"那样,"完全沉浸在材料里,因而很难从物质里将它自身摆脱出来而同时还能独立存在";但另一方面,也不能像"形式思维"那样,在"非现实的思想里推论过来推论过去"。黑格尔认

为正确的研究方法应该是"避免打乱概念的内在节奏","让内容按照它自己的本性,即按照它自己的自身而自行运动,并从而考察这种运动"。黑格尔把这样的研究方法称为"概念思维"(上卷,第40页)。

"概念思维"在两个方面上都是与"形式推理"("形式思维")相互对立的。首先,"形式推理否定地对待所认识的内容,善于驳斥和消灭这种内容"(上卷,第40页)。它看不见否定的东西本身就是内容的一部分;因此,它并不是超越原有的内容而达到新内容,它乃是简单地否定一种内容,而又"从别的不管什么地方取来另外某种东西以为其内容"。黑格尔指责这种推理是"自我知识的虚浮"。与此相反,在"概念思维"里,"否定本身就是内容的一部分;无论作为内容的内在运动和规定,或是作为这种运动和规定的全体,否定也就是肯定"(上卷,第40页)。

其次,"形式思维"把一个东西的内容当作一种偶然性附属于主体之上,于是内容成了"可以脱离主体而分属于许多东西的那种共相或普遍了"。这样的主体与它的内容之间没有必然性,因此,黑格尔称它为"想象出来的主体"。与此相反,在"概念思维"里,"由于概念是对象所本有的自身,而这个自身又呈现为对象的形成运动,所以对象的自身不是一个静止的、不动的、负荷着偶性的主体,而是自己运动着的并且将它自己的规定收回于其自身的那种概念"(上卷,第41页)。

这里,黑格尔所说的"形式思维"("形式推理")实际上就是指的一种形而上学的思想方法,而他所说的"概念思维",就是指他的唯心主义的辩证方法。他自己就曾明白说过:"哲学的陈述,为了忠实于它对思辨的东西的本性的认识,必须保存

辩证的形式,并且避免夹杂一切没被概念地理解的和不是概念的东西。"(上卷,第45页)黑格尔反对那种把内容与形式看作彼此外在的形而上学思想方法,这无疑是正确的。但他的这一正确思想,也是和他的唯心主义紧密纠缠在一起的。他在反对"形式思维"的时候,又一次说道:"真理在本质上乃是主体;作为主体,真理只不过是辩证运动,只不过是这个产生其自身的、发展其自身并返回于其自身的进程。"(上卷,第44页)

在"序言"的结尾部分,黑格尔不但着重地反对了以脱离内容为特征的"形式思维"("形式推理"),而且,他又一次反对了谢林式的那种不通过概念、"不进行推理而妄自以为占有了现成的真理"(上卷,第45页)的"天才灵感"。他认为这种思想方法对于哲学研究来说,与从事"形式推理"的那种思想方法一样,都是一种障碍,这种思想方法实际上是灭弃知识。在抱有这种思想方法的人看来,"占有哲学,似乎恰恰由于缺少知识和缺乏研究,而知识和研究开始的地方,似乎正就是哲学终止的地方"(上卷,第46页)。黑格尔指责这种"天才的创作活动",说它所创作出来的"并不是诗,而是淡而无味的散文,或者如果说不是散文,那就是一些狂言呓语"(上卷,第47页)。

黑格尔在"序言"的最后,竭力强调他的哲学的"科学性"。他说:"我认定科学赖以存在的东西是概念的自身运动。"(上卷,第48页)他声称他这种以"概念的自身运动"为对象的学问是唯一的"科学"。他认为他的这种观点既不同于康德式的那种脱离内容的形式主义,也不同于谢林式的那种根本不讲概念与推理的直觉主义。他自称虽然他的哲学由于同当时流

行的观念不同,因而一时不会受到读者的欢迎,但是由于它是具有“科学性”的东西与“优秀的东西”,它最终必然会获得胜利。他自信他那种“从概念里产生出来并以科学特有的原素来陈述科学的这一试图,或许能够由于事情的内在真理性而替自己开辟出道路来”(上卷,第49页)。

就黑格尔之反对康德的形式主义与谢林的直觉主义而言,他诚然比康德与谢林前进了一步,但正如我们在前面所一再说过的,他的哲学基本观点仍属西方旧形而上学的唯心主义。

* * *

如前所述,《精神现象学》所描述的是人的意识在到达“绝对知识”之前所经历的过程。在黑格尔看来,人的意识从最初的、最直接的感性阶段起,一直发展到“绝对知识”的阶段止,这是一条漫长曲折的道路。

这条漫长曲折的道路可分为三个大段落、六个阶段:

第一大段落包括“意识”、“自我意识”、“理性”三个阶段。这个大段落所讲的是个人的意识发展史。黑格尔虽然在这里也谈到了许多社会意识,但那只是作为一些例证而言的。①这一个大段落,相当于后来的《哲学全书》中的“主观精神”。

第二个大段落是“精神”。这里所谈的是整个社会历史的发展,相当于“客观精神”。但在《精神现象学》中的社会历史是作为个人意识之重演和个人教养的需要而言的。②

第三个大段落包括“宗教”与“绝对知识”两个阶段。这里所讲的是意识对已经走过的各个阶段的回顾,是意识发展的最高阶段。这个大段落相当于“绝对精神”。

这种划分法没有机械地按照《精神现象学》现有的目录的

①②参见[法]伊波利特(Jean Hyppolite,1907 ~ 1968):《黑格尔精神现象学的创生与结构》(Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit),伊芳斯登(Evanston),西北大学出版社(North Western University Press),1974,第35、39 ~ 42页。以下简称“Hy.Gen.”。

划分法。《精神现象学》现有的目录是这样的：

(A.)意识

(B.)自我意识

(C.)(AA)理性

(BB)精神

(CC)宗教

(DD)绝对知识

除A、B、C外，AA、BB、CC、DD的划分法也许是出版社的编辑加的，这种划分法也很费解。我们把《精神现象学》中所讲的意识发展的过程分为三个大段落，这种划分法是按照黑格尔的思想的实际内容提出来的。

黑格尔之所以在《精神现象学》中尚未明白提出“主观精神”、“客观精神”、“绝对精神”这样三个大段落的划分法，而只是在以后的《哲学全书》中才把“精神哲学”划分为这样三个大段落，也许是因为他的整个哲学系统在这时还不很成熟的缘故。但无论如何，《哲学全书》中关于“主观精神”、“客观精神”、“绝对精神”的三分法，就其实际的思想内容来说，已经包含在《精神现象学》之中了。

第二章
《精神现象学》的“导论”

《精神现象学》的“序言”是全书完稿之后写的，“导论”和正文则是先写的，而且在1807年最初的版本中，“导论”这样的标题并未出现。在写作过程中，黑格尔似乎改变了原来只想写意识的经验发展过程（相当于该书的甲、“意识”，乙、“自我意识”，丙、“理性”三部分共五章的内容）的初衷，而插入了“精神”和“宗教”部分（相当于该书的第六章和第七章的内容），所以“导论”的内容从严格意义上来讲，只是针对“意识”、“自我意识”、“理性”三部分的导论，这三部分乃是讲的个人意识的发展过程。个人意识发展的终极目标是达到“绝对知识”，所以个人意识的发展过程（意识的现象学），对于“绝对知识”而言，并非外在的东西，它本身就如《精神现象学》最初于1807年出版时的标题那样，是“科学体系的第一部分”。也就是说，它本身就是“科学”，只不过是其“第一部分”。黑格尔最初计划的该书之副标题之所以定为“意识的经验的科学”，就是为了说明此意。“经验”就是以“绝对知识”为目标的个人意识的发展过程（关于“经验”一词的具体含义，详后）。海德格尔在《黑格尔的经验概念》一书中指出：黑格尔《精神现象学》一书最初的副标题“意识的经验的科学”，“其中的‘经验’一词用的是粗体字，‘经验’说明‘现象学’是什么”①。在写作过程中，黑格尔意识到，尽管现象学不同于实际的世界史，也不同

①［德］海德格尔（Martin Heidegger）：《黑格尔的经验概念》（Hegel's Concept of Experience），English translation by Harper & Row，Publisers，Inc，第7页。以下简称“Heid. Exp.”。

①《黑格尔著作》理论版，第3卷，第31～33页；并参阅《精神现象学》上卷，商务印书馆1962年版，第17～18页。以下脚注简称《精神现象学》中译本。

于历史哲学（黑格尔《精神现象学》的"序言"中以及别的地方都谈到这一点），但他在"意识"、"自我意识"、"理性"三部分中还是举了历史作为个人意识发展过程的例证，而且更重要的是，在"理性"章之后，他插入了讲述时间中实际发生的世界历史的章节（即《精神现象学》一书"精神"章及其以后的章节）。黑格尔为什么改变仅仅描述个人意识发展的过程的初衷，转而插入世界历史？据一些黑格尔专家们的研究，黑格尔在写作过程中愈来愈意识到，要提高个人的**教养**（Bildung），要把个人的有限自我提升到无限的绝对自我，只有通过世界历史才有可能，具体地说，个人意识必须在其自身重新发现先前人类已经走过的历史形态，才有可能使自己成为一个完善的、真正有教养的人。黑格尔在"序言"中说："引导一个个体从其未受教养的立场变为有知识，这个任务应该在其普遍意义下来理解，而且，普通的个体、有自我意识的精神应该在个体的教养（教化）中来看待。……特殊的个体是不完善的精神……个体按内容来看也都必须走过普遍精神所走过的发展阶段（Bildungsstufen），但这些阶段乃是作为精神已经放在一边的形态、作为已经开辟和整平了的道路上的阶段而被个体走过。……我们将在教育过程中认识到世界文化史（Geschichte der Bildung der welt）的剪影。这种过去的存在已经成了普遍精神的获得的财产，这普遍精神构成个体的实体，并由于似乎是外在于个体的东西而给个体提供无机的自然物。在这种意义下，教养（Bildung），从个体方面看，乃在于个体获得这现成的财产，消化他的无机自然物而据为己有。但从作为实体的普遍精神方面看，这个教养过程就不过是实体赋予自己以自我意识，是实体使自己发展，是实体的自身反思。"①大概就是出于

①参见 Hy.Gen.,第 56 页。
②《黑格尔著作》理论版,第 3 卷,第 68 页。
③参阅 Heid.Exp.,第 27~28 页;黑格尔:《哲学史讲演录》第 4 卷,商务书馆 1981 年版,第 59~60 页。

个人教养必须在个人意识的发展过程中走过世界历史的各个阶段的思想动机,黑格尔在写作过程中扩展了原先的个人意识发展的过程和视野,而插入了讲世界历史的环节。这样,现象学就不只是个人意识的现象学,而且变成了普遍精神的现象学[①]。于是,原定的副标题"意识的经验的科学"在 1807 年正式出版时,被黑格尔本人改成了"精神现象学的科学"。

明白了"导论"与"序言"的差异之后,下面就可以专门来看看"导论"所讲的具体内容了。

"导论"既然主要是指个人意识经历"意识"、"自我意识"、"理性"诸阶段的过程而言的,那也就可以看到,它的内容实际上是一种认识论,尽管黑格尔反对把哲学看成只是认识论。

Ⅰ. 黑格尔在"导论"中,开宗明义就指出,哲学是"关于什么是真理的东西的实在的知识"(Das wirkliches Erkennen-dessen, was in Wahrheit ist)[②]。黑格尔认为真理的东西就是实在的东西,而实在性就是精神,精神的本质在于自我意识。从笛卡尔开始的近代哲学是一种独立的哲学,是理性的独立的产物,它的原则便是以自我意识为真理的主要环节,是从自身出发的思维,是内在性,它抛弃僵化的外在性和权威,认为知识的绝对确定性要在独立自由的思维中去获得。黑格尔盛赞笛卡尔开创的近代哲学的原则,并进而认为绝对就是精神,就是无条件的自我认识的确定性。这样,在黑格尔看来,哲学所从事的"关于什么是真理的东西的实在的知识"就是关于"绝对"的"绝对知识",而不是关于什么外在于精神的东西的知识[③]。但是有人(例如康德)把认识看成是把握真理("绝对")的外在手段,认为在研究真理的实在知识以前,有必要先对认识这个手段自身加以了解。黑格尔指出,这种看法是在认识

①《黑格尔著作》理论版，第3卷，第69页；参阅《精神现象学》中译本上卷，第52页。

与绝对之间划分一条截然有别的鸿沟。如果认识是把握绝对的工具，那么，使用工具于一种事物，就会改变事物本来的形象；如果认识是真理之光借以传达到我们面前的媒介，那么，我们所认识的事物也不是它本来的样子，而只是它在媒介中所呈现的那个样子。认识的工具论者以为先对认识的工具（手段）所起的作用加以认识、考察，然后从我们对于绝对真理的认识中减去属于工具所起的作用那一部分，就可以得到绝对真理本来的样子，然而，黑格尔指出，这样做的结果，等于回到原来未使用认识工具以前的地位，对事物、对绝对根本没有进行认识。所谓先对认识的媒介（媒介也是一种认识手段）加以认识、考察，然后将真理的光线被折射的作用从认识结果中抽除的办法，也是无用的，因为认识就是光线自身，光线的媒介作用被抽除掉，那就等于说被认识的东西是空虚的。认识的工具论归根结底是把主体与客体、认识与绝对对立起来，似乎绝对站在一边而认识站在另外一边，认识独立于绝对之外，却反而具有真理性：认识即使不能认识绝对真理，也还可以有能力认识别的什么真理。与此相反，黑格尔认为，“只有绝对是真的，或只有真理是绝对的”（上卷，第53页），至于其他的所谓知识都不过是现象（上卷，第53～54页）。

总括以上所说，可见《精神现象学》“导论”的开始部分的主旨乃是批判认识的工具论，强调认识与绝对（真理）统一，绝对（真理）与我们同在。海德格尔非常细心地察觉到黑格尔在“导论”第一段中顺便带出的一句话：“绝对”是“自在地和自为地已经并愿意在我们身旁”（……an und fuer sich schon bei uns ……）①。海德格尔阐发了这句话的重要意义。他指出：这种“在我们身旁”本来就已经是绝对的真理之光投射到我们身上

①Heid. Exp.,第30～31页。
②同上书,第38～39页。

的道路,关于绝对的知识乃是光线自身而不是什么媒介,关于绝对的知识首先是接受绝对与我们同在。绝对之降临于我们,即是绝对本身的内涵。海德格尔认为黑格尔在"导论"开始部分所关注的就是要指出,绝对降临于我们,与我们在一起[①]。那种认为真理的确定性依赖于外在的对象的观点是把绝对真理与我们分隔开来了。近代哲学的原则认为真理就是在无条件的自我意识中认识到的东西,是自我确定而不是从认识与其外在对象的关系中取得的。这种自我确定性对于外在对象的束缚的解除,就是"绝对"的绝对性之所在,它与我们在一起,而不是作为外在对象疏远于我们[②]。海德格尔独具只眼地对黑格尔顺便提起的一个子句所作的有创新意义的解读和阐发,表明海德格尔继承和发展了黑格尔在主客关系式基础上的主客统一的思想,为他自己的和西方现当代的超主客关系的思想提供了一把理解的钥匙。

黑格尔没有点名地对康德的批判是否完全准确呢?德国当代哲学家哈贝马斯(J.Habermas)指出:黑格尔对认识的工具论的批判"只有在下述前提下才适用,即自在之认识或绝对知识的产生不依赖于主观上可能认识的条件",但是康德并没有像黑格尔凭主观假想所归罪于康德的先验哲学那样认为"绝对站在一边而认识站在另外一边,认识是自为的与绝对不相关联的,却倒是一种真实的东西",相反,康德不但不是把认识的工具设想为主观的不确切的认识的原因,而且是把认识的工具设想为认识的可能的客观性的条件,即是说,只有在认识中,认识的对象才是可能的。哈贝马斯指出,按照康德的批判主义,"工具创造世界","工具在发挥它的作用的条件下始终只是揭示世界,而不是掩盖世界"。"没有对可能认识的条件

①[德]哈马贝斯:《认识与兴趣》,学林出版社 1999 年版(以下简称《认识与兴趣》中译本),第 5、8～9 页。

②Heid. Exp.,第 48 页。

的认同,我们就不能在先验哲学的假定下准确地谈论认识。”哈贝马斯由此得出结论:“黑格尔的批判不是内在的。”不过,哈贝马斯也承认黑格尔的批判有其“合理的成分”。黑格尔反对以假定的前提、本源作为出发点的哲学,而主张认识是一个整体[①]。另外,康德关于“自在之物”的观点仍然是一种外在性的思想,我以为这一点是应该予以克服的。

Ⅱ. 尽管黑格尔断言,只有绝对是真的,或只有真理是绝对的,尽管他否认有绝对真理以外的别种真理(“现象”),但他又强调,作为把握绝对知识或绝对真理的“科学”有一个出现或形成的过程,这个过程就是由“自然意识”进展到“科学”或“绝对知识”的过程,而“现象学”就是对这个形成、发展过程的描述。所谓“自然意识”就是主体与客体对立的意识,或者说是主客关系的意识。“自然意识”在自己发展的过程中逐步克服主客的对立而达到作为主客完全统一的“绝对”,也就是说,“绝对”在此过程中,逐步由主客对立关系中的实体转化为既是实体又是主体(精神)。黑格尔强调,“绝对知识”决非脱离“自然意识”的东西,“绝对”必然要显现自己为“现象的知识”(das erscheinende Wissen)。所以作为“绝对知识”的“科学”虽然不同于“现象的知识”,但它又必须“转过来面对这种现象”;“现象的知识”虽然还不是“科学”自身,但“现象的知识”又是“科学”所必需的过程和环节。“科学”不能简单地全凭武断的“断言”来吹胀自己是“绝对知识”,果真如此,那它自己也会降低为现象知识的水平。“科学”、“绝对知识”必须显现于“现象的知识”之中,而“科学”、“绝对知识”就是在这种显现中产生和形成自身。海德格尔把这种显现称为“本真的显现”(“本真的出现、出场”),亦即“绝对的降临”[②]。所以对“现象的知识”

①Hy, Gen., 第7~8页。
②Heid. Exp., 第51页。
③同上书,第59~60、73页。

必须有一种学问加以“陈述”(Darstellung),这就是“现象学”。“现象学”对知识的“陈述”是必然的。伊波利特在阐述这种关系时说:“绝对和反思(reflection,按指主与客之间的反思、反射。——引者)不再是分离的,反思乃是绝对的构成环节。”“关于意识的现象学对于绝对知识并非外在的。它本身就是‘科学的第一部分’,因为绝对的本质就是显现其自身于意识中,就是成为自我意识。”[①]海德格尔也说:“现象学即对现象知识的陈述,其自身由现象来指导……它引导自然的表象一步一步地进入哲学的科学之领域。”[②]

黑格尔在“导论”中进一步指出,现象知识的“陈述”过程证明自然意识不是实在的知识(reales Wissen),而只是知识的概念(merely the Begriff des Wissens)。黑格尔在这里决不是说自然是概念,他只不过是说自然没有实在性。实在性(reality)按海德格尔的解释,乃是指“存在者的存在”(the Being of beings),自然知识(自然意识)只看到特殊的存在者(beings),只看到现象,尚未认识到特殊的存在者之存在,亦即未意识到事物的真理[③]。所谓只是知识的概念,就是指自然意识尚未把握到它所表象的东西的核心。不过,自然意识又有一种特性,它总是自以为是实在的知识,自以为它所把握的东西是真的,自然意识的这种特性只能使它在这条道路(现象知识陈述的道路)的前进过程中感到失望,感到这条道路是一条只具有否定意义的道路,因为它发现自以为真的、实在的,被表明为是不真的、不实在的。所以这条道路也可以说是一条怀疑的道路,一条失望的道路。但是,黑格尔指出,这种怀疑使精神不断前进,这条怀疑的道路是现实的形成过程,是意识自身向“科学”发展的具体的形成史。所以,“把不真实的意识就其为

①Heid. Exp.，第63、69、73页。
②同上书，第77页。

不真实的东西加以陈述，这并不纯然是一种否定的运动”（上卷，第56页）。意识的“经验”告诉它自己，这种否定乃是有规定、有肯定的否定，自然意识以为只是单纯否定的看法是片面的，所以从另一角度看，自然意识并不失望。黑格尔的这种思想实际上就是他所谓“扬弃”的双重意义，在“扬弃”中，否定具有积极的创新意义。当黑格尔说自然意识不过是知识的概念时，实际上就是强调它要超越自身，要由“自在”变成“自为”，意识总是不断地超越自身的。海德格尔在解读黑格尔的现象知识的陈述过程时认为，自然意识只是直接面对对象，只看到诸存在者，而未看到“存在者的存在”（Being of beings），即未看到诸存在者的真理。所以，自然意识只是“尚未成为真理的知识”，而实在知识才是“它的真理”，从自然意识到实在知识的发展过程（亦即对现象知识的陈述过程），乃是从“隐蔽”到“去蔽”（显现）的过程。自然是“尚未被思维的东西”，是自在的，故是隐蔽的东西，实在知识是自为的，是被思维的东西，故是“去蔽”。[①]海德格尔对黑格尔的这一解读，是从黑格尔的古典哲学到现当代哲学的转折和过渡的一个标志。

黑格尔强调，意识本身具有自我前进的动力，它推动它自身由自然意识进展到绝对的实在知识，黑格尔称这种动力为“暴力”（Gewalt），但它不是外来的而是自愿的，它来自“绝对”总要降临于我们的意愿。意识本身既不是单纯的自然意识（它不能停留于单纯的自然意识），也不是脱离自然意识的单纯的实在知识，意识是二者的本源的合一，意识不可遏止地向着它事前已经确定的、不需要再超越的目标“绝对的实在的知识”前进[②]。单纯过着自然意识的生活，是无力超越自己的直接的存在，但“意识本身就是它自己的概念”（据海德格尔的解

①Heid. Exp.，第80、81页。
②参阅《黑格尔著作》理论版，第3卷，第75页。

释，这句话的意思不同于前面所说的“自然意识只是知识的概念”，那里所说的是“自然意识”，而这里所说的是“意识本身”，“自然意识”乃是“意识本身”的一个部分；那里的“概念”一词是指非实在的知识，这里的“概念”则是指意识在其真理中显现自身[1]），即是说，意识的本质就是要显现自身的真理，正因为如此，意识如果只停留在自然意识的阶段，那它就不是实在的知识而是前面所说的“只是知识的概念”，正是意识本身所具有的内在“暴力”要完成自我显现的过程。黑格尔认为，个别的有限的存在总是为意识设定一个彼岸来限制自己，这内在的“暴力”便促使它不满足于有限性而力图超越之（上卷，第57页）。我们不能认为黑格尔主张意识对“暴力”的感受会使它逃避真理（海德格尔在解释中称真理为“存在者之存在”），如果这样看，那就是一种以无思虑的懒惰为乐的“虚浮”，这种“虚浮”会使知识的非真理性以光秃秃的“我”的形式出现（上卷，第57页），即是说，会导致只满足于限制自身于面对个别的存在者而见不到真理。

这里，黑格尔表达了一个很重要的思想：意识本身的“暴力”也是有理性的，“理性的暴力”（Genwalt Von der Vernunft），使它不满足于事物自己的“类属”（Art），“类属”既会使它所属的事物感到是好的，但正因为只是一个类属，它也就是不好的（上卷，第57页）[2]。黑格尔的理性主义在这里包含了突破普遍性类属概念的思想，是值得称道的。

Ⅲ.“导论”的后面部分讨论了“系统陈述的方法”问题，亦即真理的标准问题。由自然意识即现象知识到实在知识即“科学”的陈述过程，既然是一个由尚未成真到成真的过程，那么就有一个衡量真与不真的标准或尺度问题。如果以“科学”

的高度或水准为尺度来审查现象知识，那么，“科学”在陈述自身之发展的开始就应该作为本质或自在的东西而被接受下来，但“科学”在其显现自己的开始时，尚未完成自身，尚未被证明为本质或自在的东西。然而，没有这样一个本质的或自在的东西，又如何审查和衡量陈述过程中的现象知识呢？

这个矛盾实源于我们总爱用主客二分的自然意识的态度对待这种陈述过程，总爱把“知识”和“真理”作抽象的规定和理解，源于把二者作了抽象的分割。自然意识认为一方面有独立自在的东西（Ansichsein, being - in - itself），这叫做“真理”，另一方面，这自在的东西在意识中是“为一个意识的”（fuer ein Bewusstsein for a cansciousness）的东西，即对于意识而言的东西，审查就是用前者的标准、尺度衡量后者。按照这种分离的观点，当我们审查知识的真理时，一方面好像是要审查知识独立自在地（an sich）是什么，但另一方面既然我们考察的是知识，那么，它就是“为我们的”（fuer uns），就是相对于我们的意识而言的，这样一来，我们所认为是本质的、自在的东西，便不是它的真理而是关于它的知识了。因此，“为我们的东西”就成了我们衡量所谓知识之“独立自在”的标准或尺度，于是尺度就在我们这一边。这种对标准的倒置同样是把真理与知识割裂开来了。

但是黑格尔认为，审查的过程不是“自在的”真理与“为我们的”知识之间的外在比较，而是意识自身与自身的比较，因为意识自身给它自身提供尺度。知识与真理的区别都在意识之内，而不在意识之外；在意识中，一个环节是“为他”（实即“为我们”或对于我们而言），这就是知识，另一个环节是“自在”，这就是真理。不仅为我们的知识环节在于意识，而且所

谓自在的真理环节也在于意识。因此，作为衡量尺度的真理环节就可以说是意识自己提供的。也就是说，意识不仅提供被衡量的东西，同时也提供衡量的尺度自身。意识的本性就是这样一分为二的，也就是说，二者是结合在一起的。黑格尔在前面已经说过“意识本身就是它自己的概念”（上卷，第57页），意即意识本身就是要显现自身为真理、为概念，这里又说“意识自身给它自身提供尺度”（上卷，第59页）。这前后两句话是互相呼应的。后者的意思是强调，就在意识的本性中有着尺度或衡量的标准，尺度、标准不是从外面引进来的，就像通常把知识与真理分裂的观点所认为的那样。意识的本性总是含有被衡量与衡量（标准）两方面。衡量的标准或真理“不是从天上掉进意识中的”①，意识本身就是要显现自身为真理（“意识本身就是它自己的概念”）。或者换句话说，正因为意识本身就是要显现自身为真理，所以真理的标准是意识自己给自己提供的。按照这样的观点，把知识称为概念，把真理称为对象也好，或者倒过来把对象称为概念，把概念称为对象也好，都是一样的，重要的是要牢记概念和对象，为他的和自在的，这两个环节都在意识自身之内，我们不需要从外面带进我们自己主观预定的尺度来进行审查。

黑格尔由此断言：“意识是自己在考查它自己。”（上卷，第59页）“诚然不错，对于意识来说，对象就只是像意识所认识它的那个样子，意识似乎不可能窥探到对象的不是**为意识**的那个本来面目或其**自在的存在**，因而也就不能根据对象来考查它的知识。”（上卷，第60页）但是，认识与对象在意识之内也不是等同的，而是有区别的。有区别就能进行比较（上卷，第60页）。所谓考查，就是将知识与真理，“为他的”（相对于

①Heid. Exp.，第96页。

意识而言的)与“自在的”相比较,但两者都是意识之内的环节,那么,这种比较就是意识本身的一个环节与另一个环节相比较,这样,也就可以说,意识是自己在考查它自己。

海德格尔在解读黑格尔关于意识是自己考查自己的观点时,延伸了黑格尔的思想:海德格尔说,自然意识直指作为一个特殊存在者的对象,并同样直指它对于存在者的知识,而且与它常在一起,因此自然意识可以叫做“ontic consciusness”。“ontic”一词源于希腊字 Ί ὸo″v(being),指任何关于存在者(beings)的东西,但希腊字 o″v(beings)在其自身潜藏着存在性(ov′σia,beingness)的特殊性,由于 o″v 既指“是者”(某存在的东西),又指“是”,那就有可能由于它们的“是”(being)而聚集 o″v 作为事物的集合体。事实上,由于 o″v(作为所是的东西)的双重意义,o″v 就已经被聚合到“是性”(being-ness)中了。这样,o″v 就成了“ontological”[①]。“ontological”指把诸存在者聚合成为它们的“存在性”(beingness),这一聚合就是被完成、被实现了的存在者(being)。一个存在者只要持存于是性或“Being”中,即在“去蔽”中,那它就由“ontic”变成为“ontological”。“ontic consciousness”也可以说是“pre-ontological”。意识中由于本性上有这种区别,所以,意识“自身”就是这二者的比较,亦即意识自己对自己的考查[②]。海德格尔的解读启发了我们:单纯自然意识按主客关系式所认识到的特殊事物,是尚不真实的,只有在诸特殊事物的聚合亦即相互联系中,包括人与物的聚合、融合,事物才是其所是,才是其真实面貌,才是有意义的。关键是要把前者转换成后者。黑格尔的精神现象学,从古典哲学的立场,描绘了这一转换的漫长过程;海德格尔作为西方现代哲学家对这一转换作了自己的理解。我以为,我们

①Heid. Exp.,第 105~106 页。
②同上书,第 108~109 页。

①《黑格尔著作》理论版,第3卷,第79页;参阅《精神现象学》中译本上卷,第61页。
②Heid. Exp.,第126页。

应该接受海德格尔给我们的启发,把中国哲学的天人合一思想与西方的主客关系的思维方式结合起来,开创一个新的哲学思路。我在拙著《天人之际》与《进入澄明之境》中实际上详细地阐明了我的这一观点,兹不再赘。

Ⅳ.意识在进行自身内部的这种比较考查(黑格尔称这种比较考查为“辩证的运动”)时,总是既认识到某种东西,这某种东西(对象)是自在的东西(das Ansich),但此对象又只是**对于意识而言**的自在之物,是人们认识中的东西。意识似乎有了两个对象:一是自在的,二是对意识而言的东西,后者似乎只是它对前者的知识的表象。但是所谓自在的对象,随着意识、认识过程的进行,已经改变为不再是自在的,而只是对意识而言的东西,而且,“这个自在之为意识的存在”(das Fuer-es-Sein dieses Ansich)才是真的[1],这也就是说,这个为意识的存在(对于意识而言的存在)是意识的新对象,这个新对象(即为意识的存在)包含着对前一个对象(原以为是单纯自在的存在)的否定。在意识进展过程中,认识到原以为是单纯自在的东西乃是对意识而言的东西,认识到后者才是真的东西,黑格尔认为这就是通过前者得来的“经验”(Erfahrung)。黑格尔最初计划把《精神现象学》一书的副标题定为“意识的**经验**的科学”,就是这个意思。这也就是说,《精神现象学》意在描述意识由原以为单纯自在的东西“转换”为相对于意识而言的东西这一经验过程。所谓“第一个对象和第二个对象或者说旧对象与新对象,并不是两个彼此外在的不同对象,而是同一个对象,或者说得更确切一点,是由于“意识本身的转换”(umkehrung des Bewusstsein selbst)把同一个对象由前者“转换”成了后者。这种“转换”正是意识的“经验”的基本特性[2]。当

①参阅《黑格尔著作》理论版，第3卷，第79页。
②④Heid. Exp.，第127页。
③同上书，第126～127页；并参阅第152～153页。

然，意识如果只停留在单纯的自然意识的阶段，它是不能作这种“转换”的。对于自然意识而言，“转换”的作用乃是我们的“额外做法”（补充活动，Zutat），是我们为了使意识的经验系列变成为“科学的”进展过程而作的“额外做法”（上卷，第61页）①，它仿佛是暗自发生于意识背后的。但是黑格尔指出，我们能知道和觉察到这仿佛暗自发生于意识背后的东西，这察觉到的东西就是新对象的必然出现本身（黑格尔称之为“形式”或“纯粹的出现”），但这纯粹出现本身是自然意识所不能觉察和知道的②。意识只觉察到新对象的存在（黑格尔称之为“内容”）。这样看来，对于意识而言，亦即对于处于自然意识状态下的意识而言，新出现的东西只是作为对象而存在，而对于我们而言［这里的“我们”是牢记“存在者之存在”的我们，是用“存在”（Being）装备着的我们③］，则它同时是作为运动和形成的过程，即作为纯粹的出现，而按海德格尔的解读，正是这种出现过程，或者说“形式”的方面，让我们看到“存在者之存在”④，看到事物（存在者、是者）之是其所是（存在）。具体地说，一事物真正地是如何，需要经过自然意识所以为是自在之物的阶段转换其为“为我们”之物，即到达其为意识所认识到的那个样子，最终到达“绝对知识”。

但是，黑格尔不是在前面说过，意识是自己在考查它自己，任何由我们所作的“额外行动”都是多余的（上卷，第59页）吗？为什么这里又说“转换”这一额外的行动能看到存在者之存在呢？黑格尔并未挑明和明白回答这个问题，但海德格尔对此却有自己的解释。他认为不作额外行动也是一种额外行动，“转换”这一额外行动就在于让现象按照它本身的样子显现，所以实际上“这种额外行动并没有强加给经验以任何

①Heid. Exp.，第128～130页。
②同上书，第132页。
③同上书，第132～133页。
④《黑格尔著作》理论版，第3卷，第81页；参阅《精神现象学》中译本上卷，第62页。
⑤Heid. Exp.，第139页。

外来的东西"，"经验"把原以为"自在的东西""转换"为"为我们的东西"，这个运动乃是"绝对"意愿要"与我们同在"，要"为我们而显现为现象"，"由于我们额外地作了这种'转换'，现象才为我们显现其自身于其显现中。因此，额外的行动意愿着绝对的意愿"[1]。"只有意识的转换才打开自然意识和绝对知识间对话的语言中介(δla)。"[2]所以，"意识的转换乃是在现象知识的陈述中展开的知识之核心"。这条陈述的道路(即由"自在的"转换为"为我们的"，最终达到"绝对知识"的道路)是朝向"科学"("绝对知识")的道路，同时，由于它是必然的，所以这条道路本身已经就是"科学"。海德格尔在解读黑格尔这里所说的"必然性"时，还富有创造性地指出，这条道路的必然性存在于"绝对"的意愿(意志)中，"绝对"意愿它自身与我们同在，意愿它自身流行于意识的全部发展过程的各个阶段，"绝对"的意愿是"经验"实行"转换"的动力[3]。

意识的"经验"过程就是整个意识发展的系统，这整个意识发展的系统也就是"精神的真理的全部王国"。这样，真理的各个环节就不是抽象的，而是相对于意识而存在的，这些环节乃是意识的诸形态。意识在趋向自己的真实存在的过程中，逐渐摆脱它的自然意识的状态，即摆脱它与外在的东西的纠缠，而达到现象与其本质完全一致的"绝对知识"的最后目标，这最后目标就是"精神的真正的科学"[4]。"真正的科学"就是黑格尔的逻辑学[5]。逻辑学按照黑格尔当时的观点，乃是"科学体系"的第二部分。

哈贝马斯对于黑格尔所谓"精神现象学"即是"科学"本身的观点持批评态度，他认为，黑格尔在"导论"最后一段中所说的话"已经出现了矛盾"，因为"绝对知识"的目标和观点如果

①黑格尔:《大逻辑》,商务印书馆 1977 年版,第 5 页。
②哈贝马斯:《认识与兴趣》中译本,第 17~18 页。

先要经过摆脱自然意识的外在性纠缠的现象学道路才能产生,才能同“真正的科学”相一致,那么,在达到“绝对知识”的目标和观点以前所经过的现象知识(“显现出来的知识”)的形成过程就“不能要求拥有科学的地位”,即是说,不能算是“科学”本身。黑格尔所谓朝向“科学”的必然性,这必然性只有从已经达到“绝对知识”的“科学”(即黑格尔的逻辑学)的立场上回顾过去走过的道路才能具有。而从这样的立场上看,则只能像后来的《大逻辑》“第一版序言”[①]所说的那样,精神现象学所讲的意识,作为拘束于外在性的纠缠中的精神,乃是以逻辑学所讲的概念为基础的,即是说,逻辑学的概念是根本的。但这样一来,现象学本身便不能已经是“科学”了,而只能像黑格尔后来在《哲学全书》中所作的那样变成为逻辑学的应用学科之一,即精神哲学中的一个环节和阶段。也许正是“导论”最后一段话所隐含的矛盾促使他后来不再像最初的计划那样把精神现象学纳入他的“科学体系”[②]。

无论如何,“导论”有一条根本的观点(也是整个《精神现象学》的根本观点),就是,认识必须摆脱主客关系中外在性的纠缠,把原以为是独立自在的外在性事物“转换”为我们认识中的事物,从而认为事物就是我们所认识的那个样子。这一点既是黑格尔本人的主体性哲学的根本观点和他对西方近代哲学主体性原则的总结与完善,也开启了西方现当代人文主义哲学的思路。西方现当代哲学家胡塞尔所谓把外在之物“加括号”的思想也好,海德格尔所谓“此在与世界”融为一体的思想也好,等等,基本上都是要求摆脱认识中的外在性的纠缠,主张有意义的世界只是主客融合的世界,所谓独立自在的外在事物至少是无意义的。只不过黑格尔作为一个传统的旧

形而上学家，他尽管强调要把主体与客体统一起来，但他仍囿于主客关系的古典哲学的思维方式，把认识（知）看作是统一主客的桥梁（狄尔泰贬称为“主客桥梁型”），忽视人是作为不仅有知而且有情、有意、有本能的整体而与世界万物融合为一的，忽视人之有诗意的生活世界方面；他尽管主张普遍与特殊相结合，理论与实践相结合，但他仍然把普遍性概念抬到至高无上的地位，强调纯理论的强大力量而在实际上轻视了实践，从而使他陷入西方旧的概念哲学的窠臼，哲学在他那里成了脱离生活的枯燥乏味之物。黑格尔哲学的所有这些以及类似的缺点，都是西方现当代哲学家所反对的。西方现当代人文主义思潮的哲学家们批判地吸取了上述黑格尔关于摆脱外在性纠缠的思想，站在他的思想肩膀上开拓了一个前所未有的哲学新局面，在这个新局面中，我们看到了哲学从天上回到了人间，从抽象概念回到了具体现实，从哲学与诗意的分离状态回到了思与诗相结合的生活世界。

有一种观点（我过去也这样看），认为黑格尔哲学是客观唯心主义，而现当代哲学中如胡塞尔、海德格尔、伽达默尔的哲学则走向了主观唯心主义。我以为，黑格尔诚然是客观唯心主义者，但胡塞尔、海德格尔、伽达默尔的哲学则决非主观唯心主义。胡塞尔把外在的东西放在括号内存而不论，说明他并没有否认外在的东西的存在；海德格尔则明白表示过，即使没有人的“此在”和人的生活世界，自然界、物质界也独立存在，只是海德格尔所强调的是，自然界、物质界在进入人的生活包括人的认识中而成为人的生活对象包括成为认识对象以后，这样的对象则是不能离开把握它的人而独立存在的，只有这样的人生世界才是有意义的，而海德格尔哲学的主要内容

正是对这样的人生世界的剖析。但海德格尔的这种强调，显然不是要否定自然界、物质界的独立存在。至于伽达默尔则更是简单明确地表示过：他决不否认没有人以前的世界万物的独立存在，而重要的问题在于这独立存在的万物是怎样显示于我们的。

可以看到，黑格尔哲学是把独立自在之物归结为（经过漫长的“转换”过程）精神主体，最终归结为绝对主体、绝对精神或绝对概念；胡塞尔、海德格尔、伽达默尔的西方现当代哲学则是撇开（但仍然承认或不否认）自在之物的独立性，而专注于主客融合为一的现实生活世界。当然西方现代哲学家中也有像尼采那样认为自在之物是虚构的观点。

①意识一词在《精神现象学》中，有广义与狭义两种用法，这里所说的是狭义的意识。为便于区别起见，本书凡是用狭义的意识的地方，均加引号。狭义的意识是指意识发展的一个特定阶段，即最初阶段，它是与意识发展的下一个阶段“自我意识”相对待的。广义的意识是意识发展的各个阶段的统称，“意识”、“自我意识”、“理性”、“精神”、“宗教”、“绝对知识”，都是广义的意识。

②《黑格尔著作》理论版，第10卷，第17、29页；并参阅《精神现象学》中译本下卷，第273～274页。

③同上书，第29页。

第三章
“意识”[①]——从“这一个”到“共相”

西方近代哲学的原则是主体性，是自我意识。18世纪末19世纪初的德国古典唯心主义哲学大都以自我意识为出发点，费希特、谢林的哲学就是最明显的例子。黑格尔的《精神现象学》在“自我意识”一章之前安排了三章的篇幅讲“意识”的发展过程，这并不意味着黑格尔不重自我意识，只是他认为在到达自我意识之前，或者说在到达关于自我的哲学之前，还需作一番打基础的研究，因为人并不是一开始就意识到自我的，人的认识首先是直接的对象，后来才反思到自我，这中间的过程就是“自我意识”之前的“意识”的环节。“意识”包括三个阶段，“意识”通过这三个小阶段所达到的目标就是自我或者说自我意识。在黑格尔看来，只有这样，自我意识才有自然的基础。但是，这并不表示黑格尔哲学是以自然为出发点，是以自然为第一性的，相反，在他看来，尽管“对我们来说，自然是精神的前提”，但“精神”却是“自然的真理”，并从而是“它的绝对第一性的东西。自然消失于这个真理中”[②]。“绝对的东西是精神。”[③]可见《精神现象学》虽然不是从自我意识讲起，但他的整个哲学基本原则和18世纪末19世纪初的德国古典唯心主义哲学运动的总趋势一样，仍然是以自我意识为出发点。

“意识”是人的意识发展的最初阶段。这个阶段又分为三

个小阶段：

（1）“感性确定性”

“感性确定性”是意识发展的最原始的阶段，它是一种最直接的感觉。在这个阶段里，主体对于客体（对象）只是一种“意谓”，即是说，主体只“意谓”到“事情存在着［或有这么一回事］”（上卷，第64页）。至于这事物如何存在，它是什么，主体则毫无所知。黑格尔认为，“感性确定性”表面上“显得好像是最丰富的知识……又好像是最真实的知识”，“因为它对于对象还没有省略掉任何东西，而让对象整个地、完备地呈现在它面前。但是，事实上，这种确定性所提供的也可以说是最抽象、最贫乏的真理。它对于所知道的仅仅说出了这么多：它存在着”（上卷，第63页）。在“感性确定性”的阶段中，主体所知道的，是一个最单独的、最个别的东西，亦即黑格尔所说的“这一个”。黑格尔认为，在这个阶段中，主体只知道有（存在着）“这一个”，而对于“这一个”是什么，则不能用语言说出来，因为“我们说出来的却是普遍的东西”（上卷，第66页），也就是说，语言“属于本身是共相或具有普遍性的范围”（上卷，第92页），所以“要我们把我们所意谓的一个感性存在用语言说出来是完全不可能的”（上卷，第66页），“那感性的‘这一个’是语言所不能达到的”（上卷，第72页）。

黑格尔指出：如果想不停留于“意谓”中的“这一个”，而要追问“这一个是什么”，要说出来“这一个”，那就不能不涉及普遍性；可是一旦涉及普遍性，那也就超出了“感性确定性”的阶段。这正是“感性确定性”的矛盾。要解决这个矛盾，就得由“感性确定性”过渡到下一阶段“知觉”。黑格尔举了“这一个”的两种存在形式即“这时”与“这里”二者为例来说明这一点。

例如有人问我们:“什么是这时?”我们回答说:“这时是夜晚。”但等到正午时分,如果有人问我们同样的问题,我们则又会回答说:“这时是正午。”又如有人问我:“什么是这里?”我回答说:“这里是一棵树。”但等到我转一下身,如果有人问我同样的问题,我又会回答说:“这里是一所房子。”由此可见,“这一个”、“这里”、“这时”都是普遍的东西。所以“感性确定性”中的“这一个”,只可“意谓”,不能“言传”;“言传”中的东西总是普遍的东西。黑格尔说:“当我们**说出**感性的东西时,我们也是把它当作一个普遍的东西来说的。我们所说的是:‘这一个’,这就是说,**普遍的这一个**,或者当我们说:它存在时,亦即说**一般**的存在。”(上卷,第66页)

对于一个东西能够有所**言说**,比起对它只能**意谓**来,这在认识上当然是前进了一步。所以黑格尔又说:“但是,我们将可看到,语言是较真的东西:在语言中我们自己直接否定了我们的**意谓**”;“普遍的东西[或共相]事实上就是感性确定性的真理性”。(上卷,第66页)

当认识进入到“普遍性”,黑格尔认为这就表明意识已由“感性确定性”的阶段转到了“知觉”的阶段。黑格尔说:“直接的确定性还没有认识到它自己的真理,因为它的真理是共相;而它想要认识的是**这一个**。反之,知觉便把对它存在着的东西认作是普遍性的东西。由于一般讲来普遍性是知觉的原则,所以知觉中的直接互相区别的各个环节也是以普遍性为原则:我是一个共相,对象也是一个共相。于是普遍性的原则对我们说来就**出现**了。”(上卷,第74页)

在“感性确定性”的阶段里,主体与客体的关系尚处在一种混浊不清的状态,所以他说,“感性确定性”的本质“既不在

对象里也不在自我里,它所特有的直接性既不是对象的直接性也不是自我的直接性"(上卷,第68页)。

(2)"知觉"

黑格尔认为意识不能停留在不能言说的"感性确定性"阶段,它必须对"感性确定性"阶段中所知道的"这一个"进一步指出它是什么,即进一步对它有所言说。这样,意识就进入到它发展的第二阶段——"知觉"。

在"知觉"的阶段里,主体不仅知道有"这一个",或原始的直接性,而且认识到"这一个"是什么,认识到客体的性质。黑格尔说,在"知觉"中,"对象就被表明为它自身是具有许多特质的事物……只有知觉才包含着否定性、差别性、多样性为其本质"(上卷,第75页)。"以事物作为它的对象的意识,就被规定为知觉的意识。"(上卷,第77页)因此,黑格尔在"知觉"部分主要讨论了关于事物及其属性的问题。既然在"知觉"的阶段里,意识要指出事物的性质,指出"这一个"是什么,那就表明在"知觉"中的对象不仅仅是个别的东西,而且是渗透了"共相"的东西。例如当我们超出"感性确定性"阶段而进一步认识到"这一个"是桌子时,这里的"桌子"就是一个"共相",这里的意识就是处于"知觉"的阶段。所以黑格尔说:"在知觉里……感觉成分仍然存在着,但是已经不像在直接确定性那里,作为被意识的个别东西,而是作为共相或者作为特质而存在着。"(上卷,第75页)

所以在"知觉"中所认识的"这一个",便不像在"感性确定性"中那样,是一个空无内容的"这一个",而是具有内容、具有规定性或特质从而可以与别物相区别的"这一个";而规定性或特质,就是普遍的东西;所以,"知觉"中所认识的"这一个"

虽然也是一种直接性，但它却是“一个具有普遍性的直接性”（上卷，第75页）。

黑格尔认为，“知觉”中的对象物，有两个方面：一方面，物是由许多普遍的东西（共相）构成的集合体，一方面又是单一体。例如盐这个物，它是白的，又是咸的，又是立方形的。白的、咸的、立方形的等等，这些特质中的每一个都是一个“单纯的共相”，它们都在盐这里“互相贯穿起来”，但“它们又彼此互不相影响；盐的白色不影响或改变盐的立方形，盐的白色和立方形两者又不影响或改变盐的咸味，既然由于每一特质本身都是简单的自我关联，它们互不干扰对方，它们彼此间只是通过那漫无差别的又联系起来”。这样，物就成了许多特质的“抽象的普遍的媒介”（上卷，第76页）。从这一方面说，“事物是无差别的被动的共性，是诸多特质之机械的集合（仅仅用“又”来联系），或者亦可说是物质（或物质成分）之集合在一起”（上卷，第77页）。

但是另一方面，我们又不能把物单纯地看成为这种机械的集合体，因为“物性（Dingheit）是通过单一才被规定为物（Ding）的”（上卷，第77页）。如果物的诸特质只是彼此不相干的，那它们就不能成为物的特质。

黑格尔认为，如果单纯采取第二种态度，以为事物就只是单一性或统一性，那么，事物的多样性（亦即事物的诸特质、属性）便“落在我们之内”，即是说，成了我们主观知觉的产物；于是，“这物由我们的眼睛看来只是白的，由我们的舌头尝来又是咸的，由我们的触觉感到，又是立方形的。这些方面的整个多样性我们不是从事物得来，而是从我们得来”（上卷，第80页）。黑格尔认为单纯采取第二种态度，是不对的，因为物质

不是主观的，而是事物本身具有的；如果事物不具有特质或多样性，它就不能与别的事物区别开来。

但是，假如单纯采取第一种态度，以为事物就是多样性或诸特质，那么，单一性或统一性又成了主观知觉的产物，或者用黑格尔自己的话来说，单一性或统一性“就是意识必须算作属于自己的东西”（上卷，第81页）。

黑格尔说，从上面的分析可以看到：“意识以交替的方式，时而把它自身时而又把事物认作这两方面：时而认作纯粹的、不包含众多的单一体，时而又认作一个消融为诸多独立的质料或特质的集合体。”（上卷，第82页）

这两个方面——单一体与集合体，或者说，统一性与多样性——实际上是统一起来的，而不是互相割裂开来的。事物既是单一体，又具有许多特质或多样性。由于它的单一性，它才是独立自存的，或者用黑格尔自己的术语来说，才是“自为的”；由于它具有许多特质、规定性，它才与别的事物发生关系，或者用黑格尔自己的术语来说，才是“为他的”。黑格尔指出，事物“是自为的，但又是为他的”（上卷，第82页）。“它是自为的，只因它为他物，它为他物，只因它是自为的。”（上卷，第84页）像前面所说的那两种态度，或则以为事物只是具有单一性，而多样性是主观知觉的产物，或则以为事物只具有多样性，而单一性是主观知觉的产物，都是错误的。

在上述这些议论中，黑格尔深刻地看到了任何一个事物都是“自为”与“为他”的对立统一；即是说，任何一个事物，既是独立自存的，又是与他物相联系的；两方面相依为命，不可分割。同时，我们也可以说，黑格尔在上述的议论中深刻地看到了任何一个事物都是个别与普遍的对立统一；前面所说的

"单一性"或"自为",都是指一事物的个别性、个体性的方面,所说的"特质"、"规定性"或"为他",乃是指一事物的普遍性的方面(事物正是通过它的规定性而与他物发生关系)。在黑格尔看来,把一个事物看成只是个别的,而抹杀其普遍性,从而认为特质、规定性不过是主观知觉的产物,或者把一个事物看成只是些共相的集合体,而抹杀其个别性,从而认为个别性、单一性不过是主观知觉的产物,这两种看法都是不正确的。

在"知觉"的阶段,主体与客体不再是混沌不清的关系,而是"处于相互对立的关系"(上卷,第 74 页),主体把客体(对象)看作是外在的与独立的。

(3)"知性"。

在"知觉"的阶段,我们所认识的只是一些彼此并列的诸事物,还未认识到诸事物的共同本质。因此,意识还必须超出"知觉"阶段,而继续向前发展。黑格尔说:"为他存在与自为存在既然两者本质上都是在一个统一体中,那么现在那无条件的、绝对的共性就出现了,在这里意识才真正地进入知性的领域。"(上卷,第 85 页)

因此,比"知觉"更高的一个阶段就是"知性"。在"知觉"的阶段中,客体(对象)尚被看作是具有感性成分的东西。因为在"知觉"中的对象虽然是共相,"但是这个共相由于是从感性的东西出来的,本质上受到感性的东西的制约"(上卷,第 85 页)。例如在桌子、椅子的共相中感性成分就仍然存在着。到了"知性"的阶段,意识所企图寻求的则是事物的本质与根据,而这在黑格尔看来则是"无条件的、绝对的共性"(上卷,第 85 页)。

"知性"阶段中所企图把握的共相,是产生事物之各种属

性的根据或本质。因此，黑格尔又把它称为“力”；“力”在这里系指具有能动性的一种力量，它就是普遍性概念，不再是“知觉”中的“物”。“力”的能动性表现就是现象。

“知性”要求把握事物的本质，但不能直接把握它。黑格尔说：“现在事物的真实本质就这样被认作不是意识的直接对象，而意识对于它的内在核心有一间接的关系，并且意识作为知性通过力的交互作用的媒介，深入观认到事物的真实背景。”（上卷，第96页）黑格尔指出，这样一来，同“知性”发生直接关系的，便只是现象，而本质则尚在“彼岸”，尚不能为“知性”所理解。在黑格尔看来，事物的内在本质之所以不能为“知性”所理解，就因为“知性”把事物的本质看成是在自己以外，而没有把它看成就是意识本身。黑格尔说：“事物的内在核心对于意识还是一个纯粹的彼岸，因为意识在内在核心里还不能找到它自己；它[内在核心]是空的，因为它仅仅是现象的否定，就肯定方面说，它只是一单纯的共相。这种关于内在核心的想法显然立刻可得到某些人的赞同，当这些人说，事物的内在核心是不可认识的。”（上卷，第97页）。

显然，黑格尔在这里所批评的是康德的不可知论。在黑格尔看来，意识的对象或事物的内在核心，即是意识自身。这里很清楚地表明，黑格尔是从彻底的唯心主义立场来批评康德的不可知论的。

黑格尔认为，事物的内在核心也就是一种超感官的“法则”。他说：“那超感官的世界就是一个静止的法则的王国，当然是在知觉世界的彼岸，——因为知觉只是通过经常的变化来表达法则，——然而却同样现存于知觉世界之中，作为它的直接的、静止的模写。”（上卷第100页）

①康德:《纯粹理性批判》,Norman Kemp Smith 译本,London1961 年版,第 194 页。
②Hy,Gen.,第 143~144 页。

由于"知性"活动的目的在于寻求客观事物(对象)的本质,而客观事物的本质不过是意识自身;这样,意识就发展到了"自我意识"的阶段。黑格尔说:"一般讲来,这样的对于一个他物、一个对象的意识无疑地本身必然地是自我意识、是意识返回到自身。是在它的对方中意识到它自身。这种从前一种意识的形态的必然进展(前一种意识形态以自身以外的一个事物、一个他物为它的真实内容),正表明了不仅对于事物的意识只有对于一个自我意识才是可能的,而且表明了只有自我意识才是前一个意识形态的真理。"(上卷,第 113 页)"自我意识是意识的真理。"这个观点实际上在康德那里已经蕴藏着了,康德说:"经验的可能性的条件一般说同样是经验的对象的可能性的条件,并且因此,对象仍是在先天综合判断中具有客观有效性。"[1]当知性认识到它的对象及其法则时,它自以为它所认识到的是不 同于认识自身的东西,但纯粹理性批判所构成的反思表明,对于他物(不同于认识自身的东西)的认识只有通过原始的综合统一才有可能,因为认识的条件(概念)仍是对象之所以能构成的条件。所以在认识他物时,知性也就是同时认识自身。没有概念这样的认识条件,或者说,没有对认识自身的认识,就根本没有认识他物的可能性。所以自我认识(自我意识)仍是认识他物的"意识"的"真理"。康德并没有把他的思想发展到这样的唯心主义的地步。[2]在康德那里,知性所规定的东西只是范畴,只是知识的形式,至于认识的内容则来自不可知的"物自身"。黑格尔抛弃了康德的"物自身",把"意识"所认识的对象(他物)的根据("真理")归之于"自我意识"(主体、自我)。所以黑格尔所明确地提出的"自我意识是意识的真理"这一论断,可以说是对康德思想的

发展。德国现代哲学家胡塞尔(Edmund Husserl,1859 ~ 1938)则从另外的角度发展了康德的思想,他把外在的东西加上括号,然后不仅像康德那样把认识的形式(概念、范畴)归之于自我、主体,而且把认识的内容也建立在自我、主体之上。

第四章
“自我意识”——从“欲望”到“苦恼的意识”

在上一阶段(“意识”)——包括“知性”在内——里,意识仍以与自身相异的“物”为对象,它必须前进到“自我意识”的阶段。在“自我意识”的阶段里,意识则进一步以自身为对象。在前一阶段中,意识的对象对于意识而言,是一种外在的东西,在现在这个阶段中,意识以意识自身为对象。所以,前者(“意识”的阶段)是意识“对于一个他物的知识”,后者(“自我意识”的阶段)是意识“对于自己本身的知识”(上卷,第116页)。从“意识”到“自我意识”,是从我与物的关系发展到我与人的关系。在“意识”的阶段里,黑格尔所讲的只是关于意识对物的认识的理论;从“自我意识”的阶段以后,黑格尔所讲的则是他关于人、关于社会伦理与文化、宗教、哲学等方面的理论。

“自我意识”在开始时也是空虚的,它必须把自己实现出来,以达到我与人的统一。

“自我意识”发展的最初阶段是“欲望”。在这个阶段里,“自我”看不见人与己是相互依存的,他为了自己的存在而抹煞别人的存在权,杀死别人。“确信对方的不存在,它肯定不存在本身就是对方的真理性,它消灭那独立的对象,因而给予自身以确信……”(上卷,第120页)

但是,“自我意识”在自己发展的过程中,逐渐认识到杀死

别人，"自我"也就没有对象，从而也无法实现自己。黑格尔说："自我意识只有在一个别的自我意识里才获得它的满足。"（上卷，第121页）"自我意识是自在自为的，这由于、并且也就因为它是为另一个自在自为的自我意识而存在的；这就是说，它所以存在只是由于被对方承认。"（上卷，第122页）黑格尔在这里表述了一个很深刻的思想，即，人只有在社会关系中，在自己与其他的人的关系中，在相互承认中，才能实现自己；孤立的人不能成为真实的人。在黑格尔看来，每一个人只有通过别人承认其为自我意识着的，才能找到自己的真实性。相互承认的运动"纯全是两个自我意识的双重运动。每一方看见对方作他所作的同样的事。每一方作对方要他作的事，因而作对方所作的事，而这也只是因为对方在作同样的事。单方面的行动不会有什么用处的，因为事情的发生只有通过双方面才会促成的"（上卷，第124页）。所以，自我意识的自我性，或者说，自我意识之成为自我意识，只在于我从别的自我意识那里获得承认并给予别的自我意识以承认。人的使命只有在诸自我意识的关系中才得到实现。黑格尔在这里所阐发的关于自我意识与自我意识"相互承认"的论述，在一定程度上包含了人的独立自主的思想，是对那种以我为主，以他人为客、为手段的思想的某种批判。胡塞尔以及当代哲学家哈贝马斯相继发展了黑格尔的"相互承认"的理论，这就是当代西方哲学谈论的热门话题："互主体性。"相互承认对方是主体（"自我意识"），而不是我为主，你为客，这就有了平等对话的可能，有了哈贝马斯的"商谈伦理学"。

由于"自我意识"认识到，杀死别人，反而不能实现自己，于是进而把别人蓄为奴隶，供自己驱使。这样，"自我意识"就

发展到了“主奴关系”的阶段。这个阶段中的双方，“其一是独立的意识，它的本质是自为存在，另一为依赖的意识，它的本质是为对方而生活或为对方而存在。前者是主人，后者是奴隶”(上卷，第127页)。这也就是说，在“主奴关系”中，主人统治着奴隶，“主奴关系”是统治与被统治的关系。

黑格尔说：在“主奴关系”中，主人与两方面相关联：一方面是与奴隶相关联，一方面则是与物相关联。不过，奴隶虽然是有意识的，但奴隶之为奴隶，其本质就在于他具有物性，就在于他本质上也是一种物。主人与奴隶的关联是通过锁链的中介的，正是由于这种中介，奴隶才成为奴隶，奴隶对于主人来说只是一种否定的东西。主人与物的关联则是通过奴隶的中介：物对于奴隶来说具有独立性，奴隶不能一下子就把物消灭掉，因此，他只能对物进行加工改造；正是由于奴隶对物作了加工改造，主人才可以把物当做消费品来享受；换言之，主人之所以能这样地把物当做非独立的东西来享受，就因为他把奴隶放在他自己与物之间，让奴隶去与物的独立性相遇，让奴隶去对物进行加工改造，而“只把他自己与物的非独立性相结合”(上卷，第128页)。但另一方面，奴隶在对物进行加工改造的劳动中，成了物的主人；而主人既然把奴隶放在物与他自己之间，把支配物的权利让给奴隶，于是主人反而处于依赖奴隶的地位。这样一来，“独立的意识的真理乃是奴隶的意识。奴隶意识诚然最初似乎是在那独立的意识自身之外，并不是自我意识的真理。但是正如主人表明他的本质正是他自己所愿意作的反面，所以，同样，奴隶在他自身完成的过程中也过渡到他直接的地位的反面。他成为迫使自己返回到自己的意识，并且转化自身到真实的独立性”(上卷，第129页)。

从这个角度来看,可以说,“正是在劳动里(虽说在劳动里似乎仅仅体现异己者的意向),奴隶通过自己再重新发现自己的过程,才意识到他自己固有的意向”。“通过劳动奴隶的意识却回到了它自身。”(上卷,第131、130页)“在陶冶事物的劳动中则自为存在成为他自己固有的了,他并且开始意识到他本身是自在自为地存在着的。”(上卷,第131页)

这里,黑格尔看到了劳动的重要性,只有在劳动中,人才能真正成为自己命运的主人,才能成为真正的人。不过,另一方面,黑格尔把劳动者之获得独立只看成是劳动者主观的意识的结果,似乎只要劳动者自己意识到在劳动中自己是主人,那么,即使实际的主奴关系不变,劳动者也可以成为主人。黑格尔不了解,劳动者要真正成为自己命运的主人,必须用实际的斗争推翻主奴关系;并且,实际的社会历史发展过程也证明,只有劳动者才是历史的主人,奴役人的人最终必然被历史的车轮所粉碎。

“自我意识”在“主奴关系”的阶段里既然不能达到自我实现的目的,它于是继续向前发展。“自我意识”通过“主奴关系”继续向前发展的结果,在黑格尔看来,必然是“斯多葛主义”。在“斯多葛主义”的阶段中,“自我”只要主观思想上认为自己是自由的,那就不管外界如何也是自由的。自由不自由在于思想,只要去掉感情欲望,凭思想即可得到自由。黑格尔的原话:“斯多葛主义。它的原则认为:意识是能思维的东西,只有思维才是意识的本质。”(上卷,第133页)“自我意识的这种自由对于自然的有限存在是漠不关心的,因而它同样对于自然事物也听其自由,不予过问。”(上卷,第135页)因此,在“斯多葛主义”的意识看来,只要自己在思想上感到自由,则

"不论在宝座上或在枷锁中,在它的个体生活的一切交接往来的依赖关系之中,它都是自由的、超脱的,它都要保持一种没有生命的宁静"(上卷,第134页)。

黑格尔批评"斯多葛主义的自由",说它是一种"单纯思想中的自由……并不是活生生的自由本身……这只是一种[抽象]形式,它脱离了独立存在的事物而返回到自己本身"。所以,"斯多葛主义"虽然宣扬一些高超的名词,如真与善,智慧与道德,"但是由于它们事实上不能够达到任何广阔的内容,它们不久也就开始令人感到厌倦了"(上卷,第135页)。

"自我意识"通过"斯多葛主义"而继续向前发展的结果,在黑格尔看来,必然是"怀疑主义"。在这个阶段里,"自我"不仅仅像在前一阶段那样不理会现实世界,而且根本否定现实世界。"它是对所有一切个别事物和所有一切差别事物的全盘否定。"在"怀疑主义"这里,"凡是确定的或有差别的东西,不管这些东西以什么方式、由什么原因而被肯定为固定不变的东西,都一概消失了"。(上卷,第138、137页)"怀疑主义"的意识以为持这种态度就可获得宁静与自由。

黑格尔批评"怀疑主义",说它把在理论上与口头上所动摇了的东西,又从实践上予以默认:"它口头上宣称一切事物的绝对消失,然而这种口头的宣称存在着,而这种意识就只是口头上所宣称的消失;它口头上宣称所看见、所听见的东西不存在,然而它自己本身却看见了、听见了;它口头上宣称伦理原则不存在,然而它自己却仍然把这些伦理原则当作支配它的行为的力量。它的行为和它的言词永远是矛盾着的"(上卷,第139页)。因此,黑格尔认为"怀疑主义"亦不能使"自我"获得真正的自由,达到自我实现的目的。

“自我意识”的最后阶段是“苦恼的意识”。在这个阶段里,“自我”坚持着变灭的东西与不变的东西之对立。现实的东西是变灭的、非本质的,本质的东西是不变的,是思想所达不到的彼岸。于是“自我”只好“默想”和“默祷”这个“彼岸”,对自己则采取苦行禁欲的办法而加以否定。因此,黑格尔认为,“苦恼的意识”“不是在思想,而只是在默想,——它是虔敬默祷的默想。它的思维不过是无形象的钟声的沉响或一种热熏熏的香烟的缭绕,换言之,只不过是一种音乐式的思想,而没有达到概念的水平”(上卷,第 144 ~ 145 页)。黑格尔所说的“苦恼的意识”,系指中世纪的宗教意识。显然,“自我”在这个阶段里仍旧不能达到自我实现的目的。

“意识”阶段的特点是认识对象的“独立自在”(the in-itself),“自我意识”阶段的特点是认识自身,是“为自身”(the for-itself),所以,单纯的“自我意识”仍然是抽象的,它必须与“意识”相结合,也就是说“独立自在”与“为自身”必须互相结合,这样的结合就是“理性”。“理性”是“意识”与“自我意识”的统一。

第五章 “理性”——从“观察”到“实践”，从“享乐”到“审核法律”

在“自我意识”的阶段里，“自我”由于一心只想自己的独立自由，而抹煞客观现实，对客观现实始终采取否定的态度，所以他反而达不到自由与自我实现的目的。到了“理性”的阶段，情况就不同了：“自我意识既然就是理性，那么它一向对于他物[或对方]的否定态度就转化而为一种肯定态度……它现在确知它自己即是实在，或者说，它确知一切实在不是别的，正就是它自己；它的思维自身直接就是实在；因而它对待实在的态度就是唯心主义对待实在的态度。当它采取这种态度以后，仿佛世界现在才第一次成为对于它的一个世界；在此以前，它完全不了解这个世界；它对世界，有所欲求，有所作为，然后总是退出世界，撤回自身，而为自己取消世界……它的兴趣只在于世界的消失……理性就是意识确知它自己即是一切实在这个确定性；唯心主义正就是这样地表述理性的概念的。”（上卷，第154～155页）

这里首先要指出的一点是：在黑格尔看来，“理性”的阶段是自我实现或主客统一过程中一个前进性的阶段，而“理性”的原则就是断定“实在即理性，理性即实在”的唯心主义原则；这样一来，黑格尔就把唯心主义看成了人类在寻求主客统一或寻找自由的过程中一个前进性的步骤。

“理性”不是单纯的“我”，它的“任务”“在于知道真理，在

于将意谓和知觉(按指“意识”阶段。——引者)所当作一种事物的东西作为概念,把它寻找出来,即是说,“它要在事物性中仅仅寻找出它自己的意识”。“它必须要求,差别、丰富多彩的存在变成属于纯我自己的东西。”(上卷,第161页)这就是说,“理性”必须与现实性的东西打交道,观察现实(包括对无机物的观察,对有机物的观察,等等),并进而进行实践,它不能再像“自我意识”的阶段那样在斯多葛主义、怀疑主义、苦恼的意识等自我意识的狭小眼光中打圈子。这样,黑格尔在“理性”中所讨论的便大体上相当于欧洲文艺复兴到他那个时代的自然科学发展状况以及与之相应的思想意识形态,超出了苦恼的意识所标志的中世纪的宗教意识,文艺复兴是理性时代的开始。

“理性”分成为三个阶段:(1)“观察的理性”;(2)“实践的理性”;(3)“自在地和自为地实在的个体性”。

(1)“观察的理性”

“观察的理性”是“理性”发展的初级阶段。它还只是“发现它自己就是存在着的对象,就是在现实的、感性现在的方式下存在着的对象”,它还未发现它自己就是概念。这也就是说,在“观察的理性”阶段,意识与实在,自我与对象,还处于对立的状态。所以黑格尔接着又说:“这个观察的意识自以为而且自称它不是要想发现或经验其自身,而是相反地要想经验事物之所以为事物的本质。……理性,作为观察的意识,就走向事物,自以为它所认识的事物都是感性的,与我相对的事物。”(上卷,第162页)总之,“观察的理性”尚未真正认识到实在也不过就是自我本身。所以严格地说,“观察的理性”还不是真正的理性,而只是一种“理性的本能”。

“观察的理性”分为三个阶段:(a)“对自然的观察”;(b)“对自我意识的纯粹自身及其与外在现实的关系的观察,逻辑规律与心理学规律”;(c)“对自我意识与其直接现实的关系的观察,面相学和头盖骨相学”。

在(a)“对自然的观察”中,黑格尔首先批评了感觉论。他认为感觉论是一种“无思想的意识”。他说:“如果无思想的意识表示观察和经验是真理的源泉,那么它这种说法很可能造成一种印象,仿佛这是说只有视听味臭触是真理的源泉;其实在它匆忙地推崇视听味臭触的时候,忘记了说明同样本质的一件事实,即当它感觉的时候,它已经在为它自己而规定这个感觉对象了。而且这种规定,对于意识来说,其重要性至少不在那种感觉之下。同时也必须承认,这个意识并非仅仅一般地知觉一下而已,比如我看见烟盒旁的这把小刀,这样的感觉,并不算是一种观察。因为被知觉的东西,其含义应该至少是一个普遍(或共相),而不是一个感性的这个。”(上卷,第163页)黑格尔这段话的基本思想是指责感觉论片面强调感觉,使认识停留于感觉经验,而忽视思想、概念的重要性。黑格尔批评感觉论的目的,是要论证认识“自我”的重要性:他从认识不能停留于感觉经验而须进一步运用思想、概念这一点出发,得出结论说,认识“自我”比认识事物更为重要。他说:“如果这种寻求和描写看起来好像仅只与事物有关涉,那么我们须知,寻求和描写并不是顺着感性知觉的道路一直走下去,就观察和描写来说,事物所赖以被认知的东西毋宁比其余的那些感性的属性还更为重要;其余的那些感性属性,诚然是事物自己所不可缺少的,但不是意识所绝对必要的。通过对于本质的与非本质的这个区别,于是就从感觉性的茫然无绪中

涌现出概念来，而认识就从而宣称，认识它自己至少与认识事物是同样本质的。”（上卷，第164页）这段话的意思就是说：感性的属性虽然是事物所不可少，却非意识所必需；可是我们的认识“并不是顺着感性知觉的道路一直走下去”，真正使事物能被认知的，是概念，而概念在黑格尔看来就是“自我”；所以认识“看起来好像仅只与事物有关涉”，而实际上则有赖于认识“自我”。

黑格尔把概念看成是“自我”，认为对事物的认识必须依赖于认识“自我”，这种观点不是别的，正是他所谓概念、思想是事物之本质这一客观唯心主义思想的表现。

与此相联系，黑格尔在“对自然的观察”中，对科学规律作了自己的论述。他认为规律就是概念，而不是在意识之外独立存在的。他说：“在这个意识（按指“停留在观察阶段上的意识”。——引者）看起来，像它的规律一类的东西不是一种理性的本质，它认为在这里面含有某种外来的东西。”（上卷，第168页）黑格尔批评这种把科学规律看成外在的见解说：“意识自己所表现的事实就驳斥了它这种见解，因为事实上意识本身也并不认为为了证明规律的真理性必须一切个别的感性事物都在它面前显示了规律现象，这才算是具有普遍性。比如说，被举离地面的石头松手以后堕落地面，这条规律决不要求把所有的石头都拿来做过这个实验以后才成立。意识也许会说，这条规律的成立，必须至少先用大量的石头做过了实验，然后才能根据最大的或然性或充分的权利以类比法推论其余的石头也是如此。但是……类比法的结果，归根到底只是或然性……只要它是或然性，它与真理性比较起来就算不得什么了……石头堕地之所以对意识来说是真的，乃是因为

石头对它而言直接是重的，这就是说，石头在其重量自身就具有着它自己与地面的本质关系，重量里自在自为地就包含着'堕地'。因此，意识经验到规律就是存在，但同样地也经验到规律就是概念，而只在这两种情况相结合时，即既是存在又是概念时，规律对于意识才是真的；规律所以为规律，因为它既显现为现象，同时自身又是概念。"(上卷，第168页)

的确，我们为了证明一条规律的真理性，并用不着把一切个别的现象一一加以实验，同时，类比推理的前提与结论的关系也的确只是或然的；规律所表示的是现象间的本质关系，抓住了本质关系就是获得了规律。所有这些，都是事实，黑格尔看到了这些事实。但是问题在于对这些事实作什么样的解释。是作唯物主义的解释呢？还是作唯心主义的解释？按照唯物主义的解释，规律是存在于不依人的思想、意识为转移的客观事物世界之中的，人的思想、概念只是反映着客观事物的规律，它本身决不就是规律，就是客观事物的本质关系。我们在寻求一条规律时无需(也不可能)把全部个别现象拿来一一加以实验，这个事实决不能说明规律即是概念，它只能说明：要找到一规律，关键在于我们的概念能正确反映客观事物的本质关系；抓住了本质关系，就是抓住了普遍性与必然性，因此，我们用不着对这种普遍性与必然性所包含的全部个别事实逐一加以实验。可是在黑格尔看来，既然不必把全部个别事实一一拿来实验，不必在全部个别现象中一一寻找，即可获得规律，那就表示规律在内而不在外，在我而不在物，那就表示规律即是思想、概念。黑格尔的这种看法显然是对唯物主义的一种批评。

黑格尔所谓规律即概念的论点还包含一个针对唯物主义

的思想,即在他看来,普遍性与必然性只能存在于思想、概念之中,而不能存在于客观物质世界之中;规律既然是普遍的、必然的东西,那它就是思想、概念。黑格尔说:"在观察的意识看起来,规律的真理性也像感性存在之是为意识的对象那样,存在于经验里,而不是自在和自为的东西。但如果说规律的真理性不存在于概念里,那么规律就是一种偶然的东西,而不是一种必然性,因而事实上就不是规律了。"(上卷,第167页)

当然,黑格尔在主张规律即概念的同时,也断言规律即存在;他认为"只在这两种情况相结合时,即既是存在又是概念时,规律对于意识才是真的"。他还说:"概念是以事物的和感性存在的方式而呈现着的。"(上卷,第167页)然而,黑格尔这些论断,完全是他的唯心主义的主客同一、思维存在同一说的表现,毫无把规律看成离开思想、意识而独立存在的意思。他认为存在、实在不过是"自我"或概念的显现。他说:"理性恰恰就是相信自己具有实在这个确定性,凡对意识来说不是一个自我本质(Selbstwesen)的东西,即是说,凡不是自我显现的东西,在意识看来就根本什么也不是。"(上卷,第167页)

黑格尔对唯物主义的反映论的批评,乃是对它的一种"扬弃",他意在把反映论当做认识的一种低级阶段而超越之,黑格尔的主导思想是唯心主义的主客同一说。

在(b)"对自我意识的纯粹自身及其与外在现实的关系的观察"一节中,黑格尔批评了逻辑规律与心理学规律。在黑格尔看来,"观察的理性"在"对自然的观察"中所看到的是上述普通的科学规律,在"对自我意识的纯粹自身及其与外在现实关系的观察"中所看到的则是逻辑规律与心理学规律。

黑格尔认为"观察的理性"所看到的逻辑规律,即形式逻

辑的规律,是有缺点的。首先,形式逻辑所讲的思维规律是没有内容的,或者说是“居于实在以外的”或“没有实在的”,而“没有实在的纯粹形式乃是思想事物或没经分裂的空虚的抽象,因为没有分裂就是没有内容”(上卷,第199页)。其实,形式逻辑所讲的思维形式虽然不随认识内容之逐步深入而不断发展,形式逻辑虽然撇开认识的具体内容来研究现成的思维形式,但这并不是说,形式逻辑所讲的思维形式是缺乏任何内容的与完全主观的。形式逻辑对现成的思维形式结构的研究也反映着事物的一定关系,只不过是最基本、最一般、最简单的关系罢了。黑格尔笼统地把形式逻辑所研究的思维规律与思维形式看成是“居于实在以外的”或“没有实在的”,这表明黑格尔对形式逻辑的批评是太过分了。其次,形式逻辑所讲的思维形式是一些固定的规定性,而这在黑格尔看来乃是由于在“观察的理性”阶段,思维形式离开了“自我意识的统一性”。黑格尔说:“固定的规定性或各种各样的规律的这种绝对真理性,是与自我意识的统一性矛盾的。”(上卷,第199页)很清楚,黑格尔在这里是在表示这样一个思想:要克服思维形式的“固定性”,只有使它们不离开“自我意识的统一性”,思维形式只有在“自我意识的统一性”中才能获得流动性。

在对心理学规律的评论中,黑格尔认为,心理学的规律实际上是不起作用的。他断言,心理学设想周围的世界独立于个人,或者用他自己的话来说,设想“作为自在地现成的世界和自为地存在着的个体性彼此分裂开来”(上卷,第204页),而在两者之间又存在着必然联系与规律。在黑格尔看来,心理学的这种设想,是“观察的理性”的局限性的表现。他认为个人(个体性)周围的世界不过是个人的表现,二者融为一体。

心理学所视为独立自在的世界是不存在的。他说："个体性本身是它自己的行动范围，在这里面，它把自身呈现为现实。"心理学"设想""那种自在而自为地存在着的现实世界，是对个体发生影响的"(上卷，第203页)，但实际上起决定作用的不是现实世界，而是个体性。他说："究竟外在的普遍的东西对个体发生什么影响和发生哪一种影响，——其实这是一个意思——完全取决于个体自身；因而当我们说这个个体是由于这个或那个原因才成为它这个特定的样子的时候，只不过是说它本来已经就是这个样子罢了。"(上卷，第202页)黑格尔的意思很清楚：个体实际上主要不受外在的现实世界的制约，它之所以如此或如彼，并不是决定性地"由于这个或那个原因"。正因为如此，所以黑格尔又认为个体是自由的，就是"由于个体有这种自由，现实对个体的影响就有绝对相反的两种情况，个体既可以听任现实的影响之流对自己冲击，也可以截住它，颠倒它或改变它"。黑格尔由此进一步得出结论说："这样一来，所谓心理学的必然性，就变成一句空话，空到这样程度：一个个体据说应该受有某种影响，可是它也有绝对的可能性，根本没能感受到这种影响。因此，构成心理规律的一个方面并且是构成其普遍性方面的那种自在而自为的存在，就消失掉了……在它们(按指个体性与现实世界。——引者)之间的关系里也并不存在有必然性和规律。"(上卷，第203页)

这里，首先应该指出的一点是，个体对于现实世界所施加给它的影响既可"听任其对自己冲击"，也可"截住它，颠倒它或改变它"，这个事实确实足以说明个体(主体)对现实(客体)的主观能动作用，但不足以说明不存在着心理学的必然性与规律。其次，黑格尔认为没有独立自在的现实世界，现实世界

与个体完全融为一体，这种观点为西方现当代哲学强调主客融为一体例如海德格尔的“此在与世界”的关系的思想起了先导作用，但黑格尔的哲学仍然囿于主客关系的思维框架之内，这正是西方现当代人文主义思想家们所批评的对象。

黑格尔关于个体不受外在现实世界制约，心理学规律不能成立的论点，与“观察的理性”阶段中其他各节的内容一样，都在于说明一个中心思想：即“观察的理性”尚未认识到一切实在即是自我。心理学的规律之成立，正有赖于对独立自在的客观现实世界之肯定与承认；黑格尔则站在更高级阶段立场上断言这正表明心理学规律（“观察的理性”认为存在着这种规律）尚未认识到独立自在的客观现实世界是没有的，尚未认识到实在即自我，自我不受制于自我以外之物。黑格尔在这里对心理学规律的批评，完全是站在“实在即自我”这一唯心主义观点之上进行的。

在(c)“对自我意识与其直接现实的关系的观察”中，黑格尔批评了“面相学”和“头盖骨相学”。面相学所讲的是关于人的面相与他的心理特点的关系，头盖骨相学所讲的是关于人的头盖骨与他的心理特点的关系。这两门伪科学在18世纪下半叶颇流行于德、法、英诸国，它们的主要宣传者是拉法特(Lavater，1741～1801)和盖尔(Gall，1758～1828)。

黑格尔指出，面相学据说是考察特定个体之“内在与外在亦即有意识的本质与具体存在的形象之间必然的对立关系”（上卷，第207页），但实际上，二者之间并无必然性与规律性。他认为，根据一个人的面相，既可说他的内心诚实，也可说他的内心不诚实；一种内心的特点既可表现在这个面相里，也可表现在另外一个面相里。所以我们不能像面相学家那样根据

面相就对一个人的内心作出判断。面相乃是“一种有对自觉的个体纯属偶然的东西”。黑格尔引证李希屯伯格(Lichtenberg)批评面相学的一段话说:“可见李希屯伯格是说对了;他说:‘要承认相面家真能通过相面而理解人的内在,并不困难,只要勇敢地决心使自己重新成为千百世代所不能理解的人物就行了。’”(上卷,第210页)黑格尔斥责面相学是“一种既无目的又无基础的东西,它永远不能说出它所意谓的东西,因为它仅只在进行意谓,它的内容仅只是一种属于意谓的东西”(上卷,第212页)。“它所发现的规律什么也没说,真正讲来只是一些纯粹的空谈。”(上卷,第213页)

黑格尔在批评面相学的同时指出:一个人的真实性不是能从他的面相中看到的,它只能在他的行为里表现出来。他说:“真正地说,人的真正的存在是他的行为;在行为里,个体性是现实的。”黑格尔认为行为不像面相那样只是一种“静止的存在”,行为真正表现着个体。通过行为,人的内心才表白出来,而不致成为只可“意谓”,而“不可形容的东西”。“行为是一种简单规定了的东西,普遍的东西,可以在一种抽象中予以把握的东西;它是一种杀人罪行,一件偷窃行为,或一件慈善行为,一件义勇行为等等;总之我们可以说出它是什么。行为就是这个行为,它的存在不仅仅是一个符号,而是事情自身。行为就是这个行为,有什么样的行为就有什么样的个人。”(上卷,第213页)的确,一个人的品质必然表现在他的行为里,我们只能从一个人的各方面的行为而决不能从面相来判断他的内在品质。离开一个人的行为来断言其内在品质如何如何,那只能是空谈。

根据同样的思想,黑格尔对头盖骨相学作了类似的批评。

黑格尔说，头盖骨相学不同于面相学之处只在于面相学所据以论断一个人的内在品质的面相，尚是他的“一种说话的或传情达意的现前存在”，而头盖骨相学所据以论断一个人的内在品质的头盖骨，则是“一种完全固定不变的现实”，“一种赤裸的纯粹的事物”，“它自身不是一种传情达意的符号”（上卷，第215页）。所以，根据头盖骨来判断一个人的内在，是更没有道理的。“头盖骨自身究竟是一种漠不相干、天真无私的东西，从它那里直接地看不到也想不出它自身以外的任何其他的东西。”（上卷，第221页）“对人而言一种骨骼不是什么自在的东西，更不是人的真正现实。”（上卷，第226页）

黑格尔对面相学与头盖骨相学的这些批评，与“观察的理性”这一节中其他的内容一样，也是用来论证“实在即自我，自我即实在”这一唯心主义原则的：黑格尔认为面相学与头盖骨相学之所以是伪科学，它们之所以把一些“毫无意义的因果关系、符号、器官等等都拉扯进来”（上卷，第231页），其根本原因还是在于它们尚属“观察的理性”，它们的观察是一种“无概念的观察”（上卷，第230页）。所谓“无概念的观察”，也就是未认识到事物的本质即是思想、概念。黑格尔的正确、深刻之处在于他看到了面相学与头盖骨相学未抓住事情的本质。

(2)“实践的理性”

在“观察的理性”阶段，意识（主体）只是静观对象（客体），它把对象看成为外在的，不依赖于它而独存的。黑格尔认为意识用这种态度去对待对象，当然不可能在对象中找到自己。这样，“理性”就必然要由“观察的理性”阶段发展到“实践的理性”阶段，因为“理性”的基本原则——“实在即自我，自我即实在”——在“观察的理性”阶段尚未得到体现。

在“实践的理性”阶段里，“理性的自我意识通过其自身的活动而实现”于客体之中，也就是说，“理性”（主体）通过自己的活动使自己转化为客体，在客体中体现自己。这样，“理性”的基本原则——“实在即自我，自我即实在”——就得到了体现。这里，黑格尔思想的合理之处在于他把实践（黑格尔把它理解为“实践的理性”）看作是比理论（黑格尔把它理解为“观察的理性”）更高的东西，把实践看作是实现主客统一的关键。

在“观察的理性”中，黑格尔所谈的是科学与知识；在“实践的理性”中，黑格尔所谈的则是人的社会性活动。黑格尔认为，一个人的行为总不能脱离其他的个人。他说：“这个行动的理性，意识到它自己仅是一个个体，而作为一个个体它必须在别的个体中要求并产生出它的现实来。”（上卷，第232页）。“个体满足它自己的需要的劳动，既是它自己的需要的满足，同样也是对其他个体的需要的一个满足，并且一个个体要满足它的需要，就只能通过别的个体的劳动才能达到满足的目的。——个别的人在他的个别的劳动里本来就不自觉地或无意识地在完成着一种普遍的劳动，那么同样，他另外也还当他自己的有意识的对象来完成着普遍的劳动；这样，整体就变成了他为其献身的事业的整体，并且恰恰由于他这样献出其自身，他才从这个整体中复得其自身。”（上卷，第234页）“我直观到，他们为我，我为他们。”（上卷，第235页）黑格尔在这里看到了人的行动与劳动的社会性，看到了一个个人的行为与其他的个人以至与整个社会的有机联系，看到了个体性具有普遍性的意义。黑格尔的这个思想是很深刻的。

“观察的理性”与“实践的理性”的区别实即知识与行动的区别。二者在康德哲学中占有重要的地位，康德认为，实践的

①参阅 Hy.Gen.,第 272~273、275 页。

哲学讲的是自由,理论的哲学是知性的产品,它引导我们对自然的知解,判断力批判既表示了这两个领域的区别,也表示了综合二者的需要,但是,认识着的“我”和实践着的“我”、自然和自由的综合并未能轻易地实现,这就是费希特和谢林所面临的一个主要问题。在费希特那里,实践的“我”占主导地位,它是绝对的奠立自身的一种无限的努力,认识着的“我”(理论的“我”)则只是说明自由所必然遇到的阻力,阻碍来自自然。实践的“我”是一种无限的否定性,即无限的努力否定自然的阻力,自然(非我)只不过是为了让“我”肯定其自身而存在。谢林不同于费希特,他认为自然与自由在对“绝对”的直观中,在“审美直观”中,得到调和。黑格尔既不同于费希特,也不同于谢林,他认为综合理论(“观察的理性”)与实践(“实践的理性”)的典型是人类历史,是个人的个体性与社会性的统一。“实践理性”中所包括的一系列形态都是他那个时代的个人主义的不同形式,都未达到个体性与社会性的统一。①

“实践的理性”分成为三个阶段。这三个阶段都是个体(主体)在客体中实现自己的不同阶段,是个体性在实现自己时与普遍性(社会性)矛盾统一的不同阶段。

(a)“享乐与必然性”

这是“实践的理性”的第一个阶段。在这个阶段里,个体轻视科学、规律与权威,“它将伦常方面和具体存在里的规律、理性观察所得的知识以及理论等等像一种灰暗的、正在消失着的阴影一样抛到自己身后”(上卷,第 239 页)。它只是把现成的东西取来供自己享乐,他并不去创造幸福。黑格尔说:“它(按指自我意识。——引者)并不那么注意去创造它自己的快乐,而毋宁是直接地取而享受之。唯一存在于它与它自

己的现实之间的那些关于科学、规律和原理的阴影，像一层气息奄然的薄雾一样正在趋于消散，根本不能与确信其实在的它那种确定性相抗衡；它为自己去取得生活，就如同去摘取熟透了的果实一样，刚动手去摘取，果实自己也已经落到手里来了。”（上卷，第240页）总之，在这个阶段里，个体自以为只须蔑视科学与规律，享受现成的快乐，就可以实现自己于客体之中。黑格尔曾引哥德《浮士德》中的诗句来形容这个阶段，因此平常又称意识发展的这个阶段为“浮士德的意识”。

但是，黑格尔指出，个体在这个阶段里不能达到实现自己的目的，因为他遇到了“必然性”。在这里，“享乐”与“必然性”发生矛盾。由于他蔑视普遍性与必然性，不顾别人，只看到自己，结果，“个体干脆地化为无有，而个别性的绝对的脆弱性则在同样坚硬但绵延持续的现实性那里归于粉碎”（上卷，第242页）。“抽象的必然性就成了粉碎个体性的那个仅仅否定的、未被理解的普遍性的势力。”（上卷，第243页）他的享乐的美梦破灭了，他求生而得死，求乐而得悲。

意识虽然在这个阶段未能实现自己，但它却因此而得到了教训。它要求主动地掌握必然性，改善世界；它不再消极地享受现成的快乐，而要去创造快乐。这样，意识就发展到了它的自我实现的下一个阶段——“心的规律与自大狂”。

黑格尔的这些论述包含了关于自由不能离开必然、个体性不能离开普遍性（社会性）、主观愿望不能离开客观现实的思想，包含了关于人的“自我实现”或主客统一不能通过现成的享受来达到的思想。

(b)“心的规律与自大狂”

在前一个阶段里，个体只图享受现成的快乐，结果反为必

然性所支配,处于被动地位。现在,意识要求主动掌握必然性,它把它自己看作是必然的东西,看作是规律。所谓“心的规律”,就是指的这个意思。黑格尔自己的原话是这样说的:“在新的形态里,自我意识知道自己是必然的东西;它知道,它在其自身中直接具有着普遍或规律;而这一种规律,由于它直接存在于意识的自我存在中这一规定性,就称为心的规律。”(上卷,第244页)

意识根据自己的规律去改善世界,必然会遇到矛盾。因为“有一个现实与这个心对立着”。这样的现实,“是一种规律,是个别的个体性受其压制的那一种规律,是与心的规律互相矛盾着的那一种暴力的世界法则”(上卷,第244页)。黑格尔说,个体在这个阶段里并不知道“心的规律”是主观的,它硬要按照自己的意志去改善世界,它“处心积虑要扬弃这个与心的规律矛盾着的必然性以及必然性所带来的痛苦”。它不切实际地抱着一种自以为高尚的目的,“它在展示它自己的高贵本质和创造人类福利中寻找它的快乐”(上卷,第245页)。黑格尔嘲笑个体所自负的这种高贵的、但不切实际的愿望是一种“自大狂”。

黑格尔认为,每一个人都按照他自己的“心的规律”行事,于是人与人彼此抗拒,各个人自己的“心的规律”在残酷的现实面前遭到打击。所以,个人单纯按照自己的“心的规律”而行事的那种愿望,不过是一种“虚骄”,是一种不现实的幻想。恩格斯说过:黑格尔“比任何人都更恶毒地讥笑了席勒所培植的那种沉溺于不能实现的理想的庸人倾向(例如,见《现象学》)。但是黑格尔却正是一个十足的唯心主义者”[①]。恩格斯这段话,就是指《精神现象学》的这个阶段来说的。

① 恩格斯:《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,人民出版社1959年版,第21页

关于"心的规律"与客观现实或"世界法则"的对立,《精神现象学》中有这样一段很精辟的话:"当意识建立它自己的规律时,它就经验到从别的意识那里来的抗拒,因为它的规律与它们的心的同样个别的规律发生矛盾;而这些别的意识在它们的抗拒中所做的,恰恰也就是建立它们的规律并使之生效。现成已有的那个普遍,因而只不过是大家相互之间的一种普遍的抗拒和搏斗而已,在这一团混战中,大家各自努力维护其自己的个别性,但大家同时又都做不到这一点,因为每个个体性都受到同一样的抗拒并相互地为别的个体性所消溶。一般人所看到的公共法则于是就是这样的一个普遍的混战,在这场混战里各人各自夺取其所能夺取的,对别人的个别性施以公平待遇以图巩固其自己的个别性,而他自己的个别性则同样因别人的公平待遇而归于消失。这个法则就是世界进程(Weltlauf)。"(上卷,第251页)黑格尔认为,"世界进程"是"不仁慈的",是"暴力的世界法则";因此个人的"心的规律"与"世界进程"相对抗的结果,个人的"心的规律"总是被推翻。黑格尔这里的思想包含了关于人类社会历史有着自己独立的、不依个人意志为转移的法则(规律)的猜测。恩格斯说:"在社会历史领域内起作用的,则是人,而人是赋有意识、经过深思熟虑而行动或受因热情趋使而行动、并且抱有一定目的的……但是,不管这个差别(按指社会发展史与自然发展史的区别。——引者)对于历史的研究,尤其是对于个别朝代和个别事变的研究是如何重要,它丝毫不能改变历史进程服从内在的一般规律这一事实……人们所期望的东西,仅在很少的场合才能如愿以偿;人们所抱定的目的,大部分是彼此冲突和矛盾,或者有的因其本身的实质而根本就办不到,有的因缺乏实

①恩格斯:《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,人民出版社1959年版,第37页。

现的手段而不能达到。这样,许许多多个别意向和个别行动间的冲突,在历史领域内造成了一种同不自觉地行动的自然界中所盛行的状态完全相似的状态……凡表面上看去是偶然性在起作用的地方,其实这种偶然性本身始终是服从于内部的隐藏着的规律的。全部问题就在于发现这个规律。不论历史的进程如何,人们总是这样来创造历史的:各人都在追求自己的、自觉抱定的目的,而这许多按不同方向行动的意向及其对外部世界发生的各种各样的影响的总和,就是历史。”[①]可以看到,黑格尔关于“心的规律”与“世界进程”对立的思想,是很深刻的。不过,黑格尔的思想是从唯心主义出发的,与恩格斯的唯物主义的观点根本对立。黑格尔虽然认为历史有自己独立的法则(规律),它不依个人的意志为转移,但黑格尔乃是把人类社会历史唯心主义地解释为“绝对精神”的体现。

(c)“德行与世界进程”

意识在上一个阶段中认识到个体按照自己主观的“心的规律”去“改善世界”,仍不能达到自我实现的目的,于是进入到下一个阶段——“德行”。所谓“德行”,就是指牺牲个体性,完全放弃个人目的与个人利益的一种意识形态。所以与“德行”相对立的,就是个体性或个人目的与个人利益。黑格尔把个体性或个人目的与个人利益也叫做“世界进程”。“德行”把这种“世界进程”看做是与“善”对立的东西,因此,“德行”的任务就在于同这种“世界进程”做斗争。

黑格尔批评“德行”的意识形态说:“德行的目的是抽象的非现实的本质”,“从现实性看来,它的行动是以仅只表现于言词里的区别为根据的”(上卷,第257页)。“它已脱离了实体,它是一种无本质的德行,它是一种只属于缺乏任何内容的观

念和词句的德行。——这些与世界进程进行斗争的议论，只要请它们说出它们的词句究竟有什么含义，它们的空洞性就会立即暴露出来。”（上卷，第258页）总之，“德行”既然完全否认个人目的与个人利益，那它本身也就成了抽象空洞、缺乏任何内容的东西。

黑格尔认为，个体性或个人利益与个人目的，事实上并不是与“德行”或“善”对立的。个体从自己的利益与目的出发进行活动，这比空谈“德行”还要好，它有助于公共事业：“个体性的运动就是普遍的东西的实现。”“世界进程的个体性很可能以为自己的行为是自为的或自私的；但它比它所以为的那样是好些的，因为它的行动同时就是自在存在着的、普遍的东西的行动。如果说它是自私自利地行动，那只是它不知道它的所作所为，而如果它肯定一切人都自私自利地行动，那它只是肯定了一切人对于他们的行动都毫无所知而已。——而如果它是自为地行动，那么，这正是使那仅只才自在存在着的东西变为现实……所以，个体性的行动和作为就是自身的目的；通过力量的发挥运用，向外表现，自在性或潜在性就不是死的，而是活的，有生命的。自在性并不是一种尚未展开的没有具体存在的抽象的普遍；它本身直接就是个体性的历程的现在和现实。”（上卷，第259页）在黑格尔看来，客观现实或普遍性决不能离开个体性，“德行当初想舍弃个体性而使善成为现实性，但现实性根本不是别的，本身就是个体性”（上卷，第257页）。所以黑格尔得出结论说：“通过牺牲个体性以求善的显现这种办法是行不通了。”（上卷，第259页）

黑格尔关于“德行”或“善”并不与个人利益与个人目的绝对对立的思想，在他的《历史哲学》中得到了进一步的发挥与

①黑格尔:《历史哲学》,三联书店 1956 年版,第 59、62 页。
②《列宁全集》第 38 卷,人民出版社 1959 年版,第 344 页。

发展。在《历史哲学》中,黑格尔断言,社会发展的最终目的是精神、理念,而个人利益与个人目的则是精神、理念为完成它的目的所用的工具与手段。他把这种从私人利益与私人目的产生的行动与关心称为“热情”。他认为“理念”与“热情”“两者交结成为世界历史的经验线”。“个别兴趣和自私欲望的满足的目的却是一切行动的最有势力的**泉源**。”“假如没有**热情**,**世界上一切伟大的事业都不会成功**。”①

黑格尔在这里反对那种脱离个人利益与个人目的而空谈“德行”的禁欲主义,他看到了历史与人的现实利益的关系。列宁在《哲学笔记》中针对黑格尔《历史哲学》中关于“理念”不能脱离“热情”的思想,认为这种思想“接近历史唯物主义”。②

(3)“自在地和自为地实在的个体性”

在“德行”阶段中,“善”与“世界进程”相对立,普遍性与个体性相对立。黑格尔反对这种抽象的“德行”,认为从个人利益与个人目的出发的行动有助于公共事业,整个社会生活正是由个体活动组成的,是个体之实现或“异化”,因此,个体性具有普遍性的意义。黑格尔把这种具有普遍意义的个体性称为“自在地和自为地真实的个体性”。在这里,个体得到了自我实现,个体性与普遍性得到了统一,主体与客体得到了统一(当然还不是最终的统一)。这样,“理性”阶段的基本原则——“自我即实在,实在即自我”——就得到了贯彻。所以黑格尔在“自在地和自为地实在的个体性”一节的开始就说:“现在,自我意识已经把握到了它自己的概念,即把握到了当初只是我们对它所有的那种概念;它现在确信它自身即是一切实在。”(上卷,第 260 页)

“自在地和自为地实在的个体性”又分为三个阶段:(a)

“精神动物的王国和欺骗或事业本身”;(b)“立法的理性”;(c)“审核法律的理性”。

“精神动物的王国和欺骗或事业本身”是紧接在“德行”之后的一个阶段。它与“德行”相反,对个人自私自利的活动采取肯定的态度。在这个阶段里,各个人只按照自己的兴趣活动,把自己的活动本身或“事情本身”看作是目的。个人完全不意识到自己的活动究竟为了什么,他为工作而工作,为业务而业务;这样的工作或业务无所谓好坏善恶。“因此,在这里根本既没有发生激怒,也没有发生抱怨,也没有发生悔恨的余地。”(上卷,第267页)

由于许多人生活在一起,而又没有共同的、有意识的目的,于是发生了互相矛盾、彼此欺骗的情形。黑格尔说:“在个体性与个体性之间就出现了一种互相欺骗的游戏,每个个体性都自欺也欺人,都欺骗别人也受人欺骗。”(上卷,第276页)

就因为上述的缘故,黑格尔把这个阶段的标题写做“精神动物的王国和欺骗或事业本身”。

但是,黑格尔认为,个人自私自利的活动却可以成就共同的事业,产生支配个人活动的普遍性,并且,这种共同事业或普遍性是与个人活动相矛盾的。黑格尔的原话:“它们自称它们的行为动作是一种只为它们自身的东西,它们的行动只以它们自身和它们的本质为目标。但当它们做了或实现了某种东西,从而表现了自己,将自己显露于日光之下时,事实上它们就直接与它们的自许矛盾起来,因为按它们自许,它们是想排除日光自身,排除普遍的意识,并排除一切人的参与,而所谓实现则可以说正是将属于它自己的东西陈列于普遍的原素之中,以便它自己的事情变成并且一定变成一切人的事情。”

(上卷,第277页)

黑格尔所说的“精神动物的王国”,是指的自私自利的意识形态。这里,黑格尔实际上看到了自私自利的行为缺乏共同的、有意识的目的性,看到了资产阶级之互相欺骗的丑恶面貌,看到了个人的劳动具有着普遍的意义,看到了资本主义社会中个人与他所“异化”出来的社会成果之间存在着矛盾。

但是,究竟应该怎样来解决个人同他的活动的社会成果之间的矛盾呢?黑格尔把这个矛盾的解决寄托在他的唯心主义的主客矛盾统一的过程中。在他看来,通过“立法的理性”和“审核法律的理性”,亦即通过制定法律与审核法律,以规定与限制个体的思想行为,使各个个体共同生存于一个有意识、有目的的整体之中,这就可以使个体性与普遍性的矛盾得到初步解决;以后,继续通过意识发展的高级阶段——“精神”、“宗教”,以至于最后在“绝对知识”那里,这个矛盾就可以得到最终的、彻底的解决。

①精神一词在《精神现象学》中，有广义与狭义两种用法，这里所说的是指狭义的精神。为便于区别起见，本书凡是用狭义的精神的地方，均加引号。狭义的精神是指精神、意识发展的一个特定阶段，即第四个阶段，它相当于"客观精神"。广义的精神是精神、意识发展的各个阶段的总称，"意识"、"自我意识"、"理性"、"精神"、"宗教"、"绝对知识"，都是广义的精神。

②《精神现象学》，荷夫迈斯特本，第315页。

第六章
"精神"①——从"伦理"到"道德"

黑格尔认为，意识如果停滞于"立法的理性"与"审核法律的理性"阶段，则仍不能使个体性与普遍性、主体与客体真正统一起来；因为法律总是带有主观性、偶然性与纯粹形式的性质。个体性只有在社会中才能真正实现自己，才能找到自己真正普遍的内容。社会是个体性与普遍性的统一；其中，普遍性是个体性的真理与根据。"精神"阶段所谈的，就是实际的社会历史，而不是像以前诸阶段("意识"、"自我意识"、"理性")那样只是谈的个人意识本身。黑格尔说："这些阶段、形态(按指"精神"所包含的各个阶段形态。——引者)和前此诸阶段、形态的区别在于它们是真实的精神体(Geister)，本来的实在，并且，它们是一个世界的诸形态，而不是单纯的意识的诸形态。"②在以前的诸阶段里，意识始终只是表现为个体意识，在"精神"阶段里，意识则进一步表现为普遍意识，表现为社会。主体与客体、个体性与普遍性在这里得到了进一步的统一。

"理性"的阶段是个人意识的最高点，但"理性"还只是主观上确信它自身即是实在，只是潜在地是普遍的自我意识，而不是在行动上、在实际上是普遍的自我意识。行动上、实际上的普遍自我意识是由"理性"向前发展的下一高级阶段，即人类历史，黑格尔称之为"精神"。在此以前的诸阶段("意识"、

"自我意识"、"理性")都是个人意识,是"我"意识着,即使个人意识的最高阶段"理性"意识到自身即实在,意识到个人与他人、与社会不可分离,那也只是属于"我"个人的意识,至于"精神"、人类历史则是"我们"意识着。"精神"是一个"我们"。"当理性之确信自身即是一切实在这一确定性已上升为真理性,亦即理性已意识到它的自身即是它的世界、它的世界即是它的自身时,理性就成了精神。"(下卷,第1页)这里所说的"真理性",意思是指意识自身与实在,个人与他人、社会的统一已经变成了行动上和实际上的,而非个人主观确定的。

相对于以前的诸阶段("意识"、"自我意识"、"理性")而言,"精神"(人类历史的世界)是最具体的、最真实的,而以前的诸阶段则只是"精神的抽象物",只是从"精神"这一具体而真实的东西中抽象出来的一个一个似乎孤立的环节,这些环节只有在"精神"中才"得以持存"。倒过来说,"精神"包含着以前的诸环节、诸阶段于自身之内。"因此,当精神……认为,它自己是一种客观的、存在着的现实并忽视这种现实之为它自己的自为存在时,精神就是本身包含着感觉确定性、知觉和知性的一般意识。反之,当精神……认为它的对象是它的自为存在时,精神就是自我意识。但作为对自在而又自为的存在的直接意识,作为意识与自我意识的统一体,精神就是具有理性的意识。"(下卷,第3页)

黑格尔把整个社会历史看得比个人意识更具体、更真实,这是黑格尔重视人与人的社会历史关系的思想表现。个人不是孤立的,自我意识不止一个,这个问题在康德的《纯粹理性批判》中似乎还没有出现。康德所关心的是一切经验的普遍条件,他试图把主体性的法则建立为同时是出现在我们面前

①Hy. Gen.,第323页。
②同上书,第323-324页。
③《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第319页。

的对象事物的法则,但是,另一个自我意识着的他人,或者说,另一个主体,如何成为我的经验对象,这个问题似乎没有被康德认真思考过。康德的哲学大厦的顶峰是"我思"[1],而不是我们思。相反,现代哲学家胡塞尔则对自我意识的复多性,对个人与他人间的社会关系则给予极大的重视,他强调相对于我个人的世界一定会指涉到其他的主体、自我,按照胡塞尔的观点,只有对世界的观点的相互补充才使世界的客观性成为可能。海德格尔的"共在"(Mitsein)就是胡塞尔的"主体间性"(Intersubjektivitaet, intersubjectivity)的发挥与发展,按照海德格尔的看法,"共在"构成人的实在性,是"在世"的不可分的一部分。[2]胡塞尔、海德格尔的上述思想都源于黑格尔的一个基本观点:个人意识,包括理性,都建立在个人与他人的社会关系之上,"我"建立于"我们"之上。

"精神"的发展分为下列三个阶段:第一个阶段是"真正的精神,伦理";第二个阶段是"自我异化的精神,教化(教养)";第三个阶段是"自我确定的精神,道德"。

(1)"真正的精神,伦理"

这是一个尚未发生自我异化的社会阶段。在这个阶段里,个人意识与集体意识、我与我们打成一片。"它(按指"精神"的第一个阶段。——引者)是自为的精神,因为它是靠着反映在个体之中来维持它自身的;——并且它又是自在的精神或实体,因为它保持诸个体于它自身之内。作为现实的实体,它是一个民族;作为现实的意识,它是民族中的诸公民。"[3]

由于个人意识与集体意识是打成一片的,所以黑格尔认为在这个阶段中,世界处于一种和谐无纷争的状态。"伦理的

①《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第330页。
②同上书,第319、324页;并参阅《精神现象学》中译本下卷,第13页。

领域就这样地保持为一个无瑕疵的、完全没有内部纷争的世界。所以,它的过程是由它的一种力量到另一种力量的平静的过渡,每一种力量保存着和产生着另一种力量。”[①]黑格尔所说的这个阶段是指的古希腊共和国。

黑格尔竭力把古希腊社会描写成一种充满了崇高精神的社会,一种“不发生异化”的、和谐无纷争的“伦理世界”。这是不符合史实的。黑格尔在这里完全忽视了古希腊奴隶制社会中奴隶与奴隶之间的残酷斗争。

不过,在这个阶段里,社会也并不是根本没有矛盾。它的矛盾就是家庭与国家的矛盾。黑格尔认为,家庭与国家各有自己的法则:支配家庭的法则来源于共同的祖先,黑格尔称之为“神圣的法则”;支配国家的法则来源于共同的政治生活,他称之为“人的法则”。此二者经常发生矛盾。在和平时期,人们易于重家庭而轻国家;因此,黑格尔认为,为了促使人们重国家,政府便不断发动侵略战争,以免人心涣散。他说:“为了不使政府的各部门植根在这种孤立之中,并从而把整体打成碎片,为了不使精神涣散,政府不得不时常用战争来彻底震动它们。用这种方法,政府可以搅动已经建立和安排定了的秩序,并剥夺它们独立的权利……这样,借打破固定不变的形式,精神就可以保卫伦理的秩序,使其不致沉入单纯自然的具体存在之中,保持它所意识到的自我,并把这个自我提高到自由及其力量的水平。”[②]

黑格尔说,希腊神话中的孝女安提娥尼为尽家庭孝道,成就其兄之葬礼,而违抗国王克里翁之命,以致酿成悲剧,这就是家庭与国家的矛盾的表现。黑格尔认为,在这个悲剧中,矛盾的双方从“伦理意识”来看都是正确的。双方都是受“伦理

①《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第331页。
②同上书,第345页;并参阅《精神现象学》中译本下卷,第35~36页。

意识”的支配而行动的。出诸“伦理意识”的行动,叫做“伦理的行动”。“伦理的行动”在黑格尔看来,是无须理性的立法与逻辑的证明的;“伦理意识”是一种热情,它像自然的天性一样使人毫不犹豫地忠于国家或家庭。

在家庭与国家的矛盾中,个人既然要采取一种自主的行动(“伦理的行动”),则这种行动的结果会使“伦理的领域”解体,而过渡到“法治状况”。黑格尔说,本来在“伦理的领域”中,个人意识与集体意识是打成一片的,个人本身并没有真实的、独立的意义。但是由于行动“扰乱伦理世界的安静的组织和运动”[①],当初是互相补充、彼此确认的诸组成部分就变成了消灭自身与对方的东西。这样,“伦理的领域”便遭到破坏与否定,普遍的伦理精神便为抽象的、孤立的个人所代替,这就成了“法治状况”。

黑格尔之所以在“精神”的第一阶段——“**真正的**精神,伦理”的后期,列入“法治状况”这样一个小阶段,其用意是为了便于说明从“**真正的**精神,伦理”阶段到下一阶段——“**自我异化的**精神,教养”的过渡。但是,为什么在一个“和谐无纷争”的“伦理领域”中仍然包含有家庭与国家的矛盾?“伦理的领域”究竟怎样由于“行动”而解体?对于这些问题,黑格尔都说得非常晦涩不清。

“法治状况”是社会自我异化的开始。在“法治状况”中,人与人之间失去了精神的、内在的伦理联系,“伦理的领域”开始分裂为法权的主体或原子式的个人。黑格尔批评“法治状况”说:“法权的意识甚至在其实在的效用中经验到自己的实在性的丧失,经验到它完全缺乏本质性。”[②]黑格尔认为,在“法治状况”中,原子式的个人既缺乏伦理的联系,那就只好借

①《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第350页;并参阅《精神现象学》中译本下卷,第41页。
②同上书,第350页;并参阅《精神现象学》中译本下卷,第42页。

法律与武力而聚集起来。在这样聚集起来的帝国中,作为统治者的君主实际上是脱离人群的。黑格尔所说的“法治状况”是指的罗马帝国。统治者与人群矛盾的结果,就使“精神”的发展由第一个阶段——“真正的精神,伦理”,过渡到了第二个阶段——“自我异化的精神,教养”。这个阶段是社会彻底“自我异化”的阶段。

(2)“自我异化的精神,教化(教养)”

这个阶段是指从封建时代到法国大革命的近代世界。

在上一阶段中,“精神”在自身之内,故人们都有崇高的精神与个性,都根据伦理的意识与热情而行动。第二个阶段情况则不然,这个阶段是“精神”从自己异化出来的现实世界,“精神”在这个世界里并不感到像在自己家里一样,而是感到格格不入,感到这个世界是“异己的”。正是因为这个缘故,所以黑格尔把这个阶段称为“自我异化的精神”。黑格尔说:在这个阶段,“精神的世界分裂成为两个,一个是现实世界,或自我异化的世界,另一个是精神在纯粹意识的以太中构成自身的世界,这个世界把自己提升到前一个阶段之上”①。这就是说,现实世界是“精神”的“自我异化”,是脱离了“精神”、与“精神”对立的世界。所以黑格尔又说:“这个世界的具体存在,也像自身意识的现实性一样,依赖于这样一个过程,即自我意识脱去自己的个性(Persoenlichkeit),从而创造出它的世界,并且把这个被创造出来的世界当作是异己的,而它现在必须去占有这个世界。”②黑格尔历史观的唯心主义性质在这里是表现得十分明显的:在他看来,人类历史发展的最初阶段,世界与“精神”处于直接的统一之中,而人类历史的进一步发展则不过是“精神”“脱去自己的个性”或者说“精神”“自我异化”的结

①《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第352页。
②同上书,第353页。

果。

把社会现实看成是“精神”“自我异化”的结果,这对于个人来说,就是“教养”(Bildung)。黑格尔的原话:“对于单个的**个人**而言,作为他的教养而出现的东西,乃是**实体**本身的重要环节,这也就是从实体的思维的普遍性到实在性的直接过渡;或者说,教养就是这个实体的唯一的灵魂,通过它,**自在的东西**才成为**被人承认的东西**,才成为**确定的具体存在**(Dasein)。因此,一个个体性教养自己的过程,事实上就是个体性之直接发展为普遍的客观的本质,即是说,发展为现实世界。”[①]“因此,个体的教养及其自身的实在性,就是使实体本身实现出来的过程。”[②]黑格尔这里所说的“实体”,就是指的社会现实。显然,在黑格尔看来,把社会现实看成是个人活动的结果,或者说,个人把自己的本质异化为社会现实,这就叫做个人的“教养”。黑格尔关于“教养”的论点虽然是在唯心主义的基础上表述的,但其中仍然包含一个很深刻的思想,即,一个人要“教养”自己,就必须把自己当作一个社会的人,必须把自己实现于现实的社会关系之中,使“自在的东西”成为“被人承认的东西”,成为“确定的具体存在”;脱离了现实社会关系的人,不是一个有“教养”的人。

更重要的是,“教养”一词在黑格尔那里是与“异化”紧密相联的。一个个人要教养自己,或者说,要开化自己,就必须通过对自己的自然存在的疏离、异化。教养不是和谐发展,而是必须把自身置于对方,通过分离然后再在对方中发现自身。这种否定直接性的思想,乃是黑格尔所谓“教养”的主要特性。直接性的自我、自然的自我,在黑格尔看来,并非最真实的自我,它必须被否定,从而获得自己的普遍性,这才算是有教养

①Hy.Gen.,第384~387页。
②《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第358页。
③同上书,第359页。

的自我。例如一个婴儿,他是一个自然人,一个直接的存在,他还不能算是一个真实的人。只有当他在成长过程中,不断地在自我设置的对方中,在社会中,发现自身,他才逐渐成为有教养的人,因为他在对立和克服对立的过程中受到了教育。在黑格尔看来,"教育"、"教学"都包含有设置对方、克服对立亦即"异化"的意思。黑格尔在他的早期著作中在谈到"生命"时就已经断言,生命只有通过自我对立的发展,才成为生命,它开始于原始的统一或直接性,然后在分离和对立之后重新发现自身,这样的自身就是有生命的。这样一种圆圈式的运动,乃是黑格尔辩证法图式的基础。"教养"的内涵就在这里。教养、教育以对立、异化为前提。[①]

"自我异化的精神"来源于"法治状况",所以黑格尔对这个阶段的分析是从与法权有关的"国家权力"与"财富"二者开始的。黑格尔认为国家权力与财富是人类"自我异化"的最初形式,是人类活动的结果;它们对个体精神(个人)来说,是一种"异己的"力量。

个人对国家权力与财富可以采取两种不同的、相互对立态度:一种是肯定的态度,即"对待国家权力与财富如同对待某种与自己相调和的东西的态度";一种是否定的态度,即"对待这些实在的东西如同对待某种与自己不调和的东西"[②]的态度。黑格尔把前一种态度称为"高贵的意识",后一种称为"卑贱的意识"。前者"忠实地服务于国家权力,尊崇国家权力","视财富如同某种与自己有本质关系的东西";后者"视国家权力如同锁链","仇恨统治者;虽然服从他,但对他怀恨于心,并且经常准备反抗。在财富中,它也仅只看到某种不协调的东西"。[③]黑格尔这里所说的"高贵意识",实际上是指的封

①《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第 371 页。
②《狄德罗哲学选集》,三联书店 1956 年版,第 200 页。

建贵族的意识,所谓"卑贱意识",实际上是指封建社会中被统治者的意识。

在封建社会中,对封建的国家权力采取肯定的与阿谀奉承的态度便叫做"高贵",否则,便叫做"卑贱"。黑格尔认为,其实,"高贵"与"卑贱"并不是固定不变的。黑格尔在分析"高贵意识"与"卑贱意识"时指出:"高贵"与"卑贱"、"善"与"恶",都只是相对的,从而也是可以互相转化的。这样,黑格尔就进到了对"分裂的意识"的描述。黑格尔认为,"分裂的意识"就是一种"颠倒的意识",它认为道德原则、善恶贵贱,都不是固定不移的,而是可以"互相颠倒的"。黑格尔的原话:这种形态的精神生活"是实在和思想之绝对的和普遍的颠倒和异化,它是纯粹的教养。在这个领域中可以看到,权力与财富的现实本质既没有真理性;它们的确定的概念,善与恶,以及对善与恶的意识,即高贵的意识与卑贱意识,也没有真理性;所有这些环节毋宁都是互相颠倒、互相转变的,并且,它们之中的每一个环节都是它自身的对方"①。黑格尔把封建社会中的"高贵"与"卑贱"、"善"与"恶",看成是可以互相颠倒、互相转变的,这正是黑格尔反对封建势力的思想表现。

黑格尔认为,狄德罗的小说《拉摩的侄儿》中的主人公拉摩的侄儿就是"分裂的意识"的一个典型。

拉摩的侄儿是一个极端矛盾的人。一方面,他是一个无赖汉,一个替统治阶级帮闲的人,他卑躬屈膝,阿谀逢迎;一方面,他又坦率耿直,鄙视上层社会。"他是高傲和卑鄙、才智和愚蠢的混合物。在他脑海里正当和不正当的思想一定是奇异地混淆在一起;因为他毫不夸张地表露了自然赋予他的优良品质,但也毫不羞耻地表露了他所接受的恶劣品质。"②

①《狄德罗哲学选集》,三联书店 1956 年版,第 232 页。
②同上书,第 238 页。
③同上书,第 254~255 页。
④同上书,第 201 页。
⑤同上书,第 275 页。

拉摩的侄儿无情地揭露了当时法国社会的不合理。他说:“在社会中,各种地位的人互相吞噬。”[1]“我看到无数的正直人并不快活,还有无数的人,他们是快活的,却并不正直。”[2]

拉摩的侄儿是一个不受现成的道德原则与善恶观念约束的人。他说:“关于像道德这样一个变化多端的题目,没有任何绝对地、本质地、一般地真或假的东西……我叫做德行的东西你叫做邪恶,而我叫做邪恶的东西你却叫做德行。”[3]拉摩的侄儿是能打破旧的封建秩序,揭穿贵族的伪善的一个,他贱视“高贵的意识”。狄德罗说,像他这样的人,“打破了我们的教育、我们的社会习俗、我们关于礼貌的惯常观念所造成的令人厌烦的常规。如果在一群人中出现了这样一个人,他会像一颗酵母一样,开始发酵,使每个人都恢复了他的自然的个性的一部分。他动摇着和鼓动着人们,他令人们对他表示赞许或斥责;他使真理显示出来,他使人认识谁是善良的人,他把恶棍的假面具揭穿了”[4]。

狄德罗在自己的小说中曾这样生动地描写拉摩的侄儿的矛盾形象:“他(按指拉摩的侄儿。——引者)把三十个曲子,意大利的、法兰西的,悲剧的、喜剧的,各种各样的,杂乱地混在一起;一忽儿唱着深沉的低音,他好像一直降落到地狱底下;一忽儿又高唱起来,用了假嗓,他好像把高空撕裂了一样,一面还用步伐、姿态和手势来模仿着歌中的各种人物;依次地露出愤怒、温和、高傲、冷笑的表情,一忽儿是一个哭哭啼啼的年轻姑娘,他扮演出她的一切媚态;一忽儿成了一个教士,一个国王,一个暴君,他威胁着,命令着,发着雷霆;一忽儿他又是一个奴仆,百依百顺。”[5]黑格尔在《精神现象学》中曾引用

①②参阅《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第372页。
③《马克思恩格斯通信集》第4卷,三联书店1958年版,第212页。
④同上书,第214页。

了这段话来说明"分裂的意识"[①]。

在黑格尔看来,"分裂的意识"就是像拉摩的侄儿这样一种极端矛盾的思想意识。显然,黑格尔所说的"分裂的意识",是指的在封建专制制度下逐渐成长着的资产阶级意识。在封建社会趋于解体的时期,资产阶级一方面反抗旧的封建制度,一方面又不能成为反对旧制度的最坚强的力量,它往往屈从旧的封建势力;拉摩的侄儿正是这样一种自相矛盾的意识——"分裂的意识"的体现。

与"分裂的意识"相对立的是"诚实的意识"。"诚实的意识"把现成的一切看到固定不变的东西,它完全看不见矛盾。黑格尔斥责它,说:"它是未开化的、无思想的状态,它不知道它同样在走向反面。"[②]

黑格尔指责"诚实的意识",而赞赏"分裂的意识",这表明他的思想是代表当时资产阶级的利益的;同时,这也表明他是用辩证的观点来观察社会现象的。黑格尔之所以对狄德罗的《拉摩的侄儿》发生兴趣,就在于他看到这部小说包含了丰富的辩证思想。马克思在1869年4月15日给恩格斯的信中曾经这样写道:"今天偶然发现我们家中有两本《拉摩的侄子》,特寄一本给你。这唯一的杰作重新给予你以享乐。"[③]接着,马克思就摘引了黑格尔《精神现象学》中关于"分裂的意识"和狄德罗的小说的一些分析(《马克思恩格斯通信集》中译本把"分裂的意识"译为"迷惘的意识","诚实的意识"译为"公正的意识")。恩格斯在次日写给马克思的复信中说:"收到《拉摩》,至为感谢,这会使我得到许多享乐。"[④]马克思、恩格斯之所以觉得狄德罗的这部小说能使他们"得到许多享乐",也是因为这部小说包含了丰富的辩证思想。恩格斯在《反杜林论》

①恩格斯:《反杜林论》,人民出版社1956年版,第18页。
②③《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第388页。
③同上书,第387页。

中就这样说过:形而上学的思想方法“差不多完全统治了18世纪的法国人,至少是他们的专门哲学著作。可是在严格意义的哲学之外,他们却也能作出一些辩证法的范例,我们只是指出狄德罗的《拉摩之侄》……和卢骚的《人类不平等起源论》就够了”①。

黑格尔认为,“分裂的意识”必然要过渡到“启蒙运动”。所谓“启蒙运动”,实际上是指的资产阶级反封建、反宗教的斗争。

“启蒙运动”有两种形式:一种形式是,“精神静悄悄地活动于它的实体的单纯内部”②,对现实逐步逐步地加以批判,“犹如一阵香雾在柔顺的空气中静悄悄地扩展”③。另一种形式是公开反对与自己对立的势力如宗教、迷信、欺骗、专制等;在这里,“启蒙运动”是以“大声喧嚷、与对方展开激烈斗争的形式而出现的”④。

黑格尔认为“启蒙运动”的哲学基本思想(黑格尔称之为“启蒙的真理性”)分为两派,一是唯物论,另一是不可知论的自然神论,两派对“绝对本质”持相反的看法,但在黑格尔看来,两派归根结底是同一的。唯物论认为绝对本质(纯粹本质)是各种事物的物质性实体,自然神论认为绝对本质是思想性的最高存在。黑格尔认为,唯物论者从感性的具体事物中抽象出物质作为事物之基底,这种抽象的基底实际上是由思想来完成的,不是具体的事物,而是物性(物质性),物性实乃思想本身或纯粹的抽象物。这样,唯物论与唯心论便成为同一的东西了。反之,不可知的有神论所谈论的是思想之彼岸,此彼岸由于缺乏物质而也成了纯粹的抽象——“纯粹的存在”,成了一个“外在的存在”,与“纯粹物质”(“物质性”)是同

一个东西。所以这两派实际上没有根本的差别。“一派的启蒙，把当初以之为出发点的、处于现实意识的彼岸、而存在于思维之中的那个无宾词的绝对，称之为绝对本质；——而另一派，则称之为物质。假如它们被区别成为自然和精神或上帝，那么自然，作为在自己本身中进行无意识的编织，就会缺少发挥展开的丰富生活（按指唯物论缺少发挥展开的丰富生活。——引者），而精神或上帝，就会缺少对其自身进行区别的意识（按指自然神论缺少自身分化、区别的意识。——引者）。两者，……完全是同一个概念；它们的区别并不在于事情本身，而纯粹只在于，两派思想形成的出发点不同，并且两派在思维运动中各自停留于自己的一个定点上原地不动，假如它们越出它们的定点，它们就会走到一起……因为，对于一派（按指自然神论。——引者）来说，绝对本质是存在于它的纯粹思维之中或者说是直接为纯粹意识[所知觉]的，是存在于有限意识以外的，是有限意识的否定性的彼岸。假如这一派反思一下这样一个事实：一方面，思维的那种简单的直接性并不是别的，正就是纯粹的存在，另一方面，那对意识说来是否定的东西，……这个彼岸，作为一种外在地存在着的东西，就会与意识发生关系，并且这个彼岸既然是以外在存在物的规定而呈现出来的，它与那被称为纯粹物质的就会是同一个东西……另一派的启蒙（按指唯物论。——引者），从感性存在出发，然后抽除味觉、视觉等等的感性关系，使之成为纯粹的自在，成为绝对的物质，成为既没有感觉也没被品尝的那种东西；这样一来，这种存在就变成了无宾词的简单的东西、纯粹意识的本质；它是自在地存在着的纯粹概念，或在自己本身之中的纯粹思维。”（下卷，第108、109页）总之，自然神论所讲

①参阅 Hy.Gen.,第452、455~456页。

的外在于意识之彼岸的纯粹思维归根结底不过是唯物论所讲的纯粹物质,唯物论所讲的抽离了具体感觉的纯粹物质归根结底不过是自然神论所讲的纯粹思维。黑格尔批评唯物论,认为单纯的物质概念没有包含生动具体的发展;他批评自然神论,认为单纯的否定性彼岸的概念没有包含自我意识的内在的自我分化。

黑格尔指出,启蒙运动的上述两种哲学思想,一是把人引向"第一世界"——现实世界(即教养的世界),它使人感到它的对象(财富、权力)是空幻的,一是把人引向"第二世界"——理想世界(即信仰的世界),它缺乏意识的现实确定性。这两种思想的分裂乃是近代世界的特征:人生活在现实世界中,追求权力与财富,但又想超越此世界,其思想在另一世界,亦即超越异化。只有"第三世界"即"功利王国"才是两者的结合。"有用性"既包含"第一世界"的现实性("自身确定性"),又包含"第二世界"的理想性("真理性"),因为有用性(功利性)的概念总是引起对什么有用以及在什么意义下有用的问题,而答案只能是对某种具有普遍性的意志或目的有用,这样一来,"功利性"就使得有用的现实物提升到了理想或普遍性意志或目的的高度,使"第一世界"提升到了"第二世界",同时也使得原来在意识彼岸的普遍性意志或目的落实到了现实的个人意志之中,使"第二世界"落实到了"第一世界"。被认为是对象的东西不再在自我的彼岸,自我也不再是单纯的个人的自我。对象变成了实现了的自我,自我变成了普遍的意志。[①] 于是"天地互相交接,天国降入人世"。而这就预示着法国大革命和"绝对自由"的到来。(下卷,第113~114页)"绝对自由"的概念就设想世界纯粹是意志,更具体地说,是一切个别人的意

①《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第418～419页。
②同上书,第418页。
③同上书,第422页。

志(“普遍的意志”)。(下卷,第115～116页)

“启蒙运动”的基本概念是功利主义,是平等自由,其结果必然导致“绝对自由与恐怖”。黑格尔批评了绝对的平等自由的思想。他说:“一般的自由所造成的唯一业绩就是**死亡**,一种毫无成果的、把握不住任何东西的死亡……它是一种最冷淡和最无意义的死亡,它并不比切一棵白菜或咽一口水有更多的意义。”[①]因为“一般的自由既不能产生积极的成就,也不能产生积极的行动;留下来的只是**否定的行动**,它只是破灭的**愤怒**”[②]。

(3)“**自我确定的**精神,道德”

这是“精神”发展的最后阶段,实指黑格尔所处的当代。在这个阶段里,“精神”从异化的状态回复到了自身,实体变成了主体,每个人的所作所为与社会全体的所作所为是一致的。上一阶段中那种格格不入与不协调的情况,由于“精神”把自己实现为一种自我决定的自由意志,而得到克服。因此,在这个阶段中,“精神”是愉快的,“绝对自由”的自我毁灭过渡到了真正的自由。黑格尔的原话:“绝对的自由离开它的自我毁灭的现实领域,而过渡到自我意识着的精神的另一领域,在这个领域里,自由在这个非现实性中被认作是真理。在关于这种真理的思想中,精神得到了恢复和愉快(**就精神是思想**而且保持为思想而言),并且知道这种包含在自我意识中的存在[即思想]是完善的和独立的本质。经验的这一新形态,就是**道德的精神**。”[③]

黑格尔认为康德的“道德的世界观”是比“启蒙运动”更高的一个阶段,因为“启蒙运动”是一种功利主义,是一种外在的要求,而“道德的世界观”则转向内心,注重精神。

①《精神现象学》，荷夫迈斯特本，第460页。
②③同上书，第463页。

不过，黑格尔对康德的道德观也作了批评。他认为康德的道德观割裂了义务与实在，他主张二者应该是统一的。这样，意识的发展就必然要由康德的“纯粹义务”的观念过渡到“良心”的观念。

在“良心”的阶段，个人凭“良心”行动，他无需以彼岸的“纯粹义务”为衡量是非的标准，他自己的、“现实的”“良心”，就是绝对的权威。“良心”既不自欺，亦不欺人。他可以不假思索地看出什么是是，什么是非。“良心的至上的权威高出任何特殊的法则和义务的每一内容，它把它所喜欢的任何内容放入它的认识和意志之中。它是道德的天才创造，它把它的直接认识的内在声音，看作是一种神圣的声音……它本身也是对上帝的崇拜，因为它的行动就是对于它自己固有的神性的默想。”①

不过，“良心”仍然只是一种主观的东西，它脱离现实的社会整体来谈善。因此，黑格尔认为“良心”还是没有把道德与现实结合起来。黑格尔把这种脱离现实的社会整体的“良心”叫做“美的灵魂”。“美的灵魂为了保持它的心地的纯洁，而逃避接触现实。”②它固步自封，陷入软弱无力的抽象自我之中。这样一来，“美的灵魂”就变成了一种所谓“满载着忧愁”的灵魂，它“就像一团雾气一样消失于大气之中”③。所以“美的灵魂”在黑格尔看来也不是真正的道德。

“美的灵魂”抽象地自视圣洁，却不采取行动。这样，“美的灵魂”就成了“品评的意识”。“品评的意识”专门从坏的方面去品评人家的行为，它把世界上的伟大人物都看成是坏人，认为他们都只不过是为了个人名利。黑格尔批评“美的灵魂”或“品评的意识”说，照它的看法，“那就没有一种行为能逃脱

①《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第 467 页。
②同上书,第 470～472 页。

这种品评;因为'为义务而义务'这种纯粹的目的,是不现实的东西。它的现实性在于个体性的行动,并且和它相关的行动具有着特殊性的方面。——仆人眼中无英雄,这倒不是因为英雄不是英雄,而是因为仆人是仆人;在仆人眼里,英雄不是作为英雄,而是作为一个吃、喝、穿的人而行动的,总之,他表现为具有某些个人欲望的目的的一个私人"[1]。因此,"品评的意识"也就是一般"仆人的意识"。

与"美的灵魂"或"品评的意识"相对立的是"坏的意识"。"坏的意识"从自私自利的动机出发,产生实际的行动。黑格尔认为"美的灵魂"与"坏的意识",如果彼此分开,则都有片面性。前者只品评别人而无实际行动;它自以为圣洁,实际上亦甚低微。后者虽然自私自利,但其实际行动仍然具有普遍性。所以黑格尔主张二者应该彼此宽容,互相承认。而要做到这一步,在黑格尔看来,意识的发展就必须超出"精神"的阶段而过渡到"宗教",超出有限的社会而过渡到无限的"绝对精神"[2]。黑格尔关于"美的灵魂"应该与"坏的意识"相结合的理论的合理之处,在于他反对空谈道德而不切实际,他主张道德应该与行动结合起来。黑格尔在这里所提出的思想,与前面说过的关于不能脱离个人活动而空谈"德行"的思想是一致的。这些思想在他的《历史哲学》中,得到了进一步的发挥与发展。

不过,黑格尔认为"美的灵魂"与"坏的意识"的结合,只能在超社会的"宗教"里才能实现。在黑格尔看来,"道德"是社会发展的最后阶段,而"宗教"则是超社会、超道德的。

以上就是"精神"发展的三个阶段的大概情况。黑格尔关于"精神"的阶段的划分实际上也是他关于社会发展的阶段的

①马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,人民出版社1955年版,第11页。
②参阅库诺·费舍:《近代哲学史》第8卷,1901年德文版,第371、381页。

划分。在黑格尔看来,社会发展史就是"精神"的发展史,就是"精神"从自己本身到异化,复从异化回复到自己本身的发展史。马克思指出:"黑格尔有双重的缺点。第一个缺点最明白地表现在作为黑格尔哲学的诞生地的精神现象学里。例如,当他把财产、国家权力等认作人的本质之异化的存在时,这只是在它们的思想形式里来加以考察……它们是思想物(Gedankenwesen)——因此只是纯粹的亦即抽象的哲学思维之一种异化……那个使这些对象[财产、国家权力等]异化的[主体],也就是使它们俨然以现实性的资格和它[主体]相对立的,正是这抽象思维。"① 马克思这段话很明确地揭示了黑格尔关于社会现实(如财富、国家权力等)是精神、思维之异化的思想的唯心主义性质。

其次,从黑格尔对社会发展阶段的这种划分法,可以看到,他是想把他的理想社会建立在道德基础之上:按照黑格尔的历史观,似乎社会历史的发展是从较低级的道德境界(即他所谓"真正的精神,伦理"——在这个阶段中,个体性完全消融、埋没于整体性之中,人与人和谐无间,他们靠普遍的"伦理精神"而联系成为一个整体)经过否定的阶段(即他所谓"自我异化的精神,教养"——在这个阶段中,普遍的"伦理精神"死亡,人与人失去了精神联系,他们各自独立,互相反对)而达到高级的道德境界(即他所谓"自我确定的精神,道德"——在这个阶段中,"精神"回复到了自身,这里既保持了个体性,而个体的所作所为又与整体一致;个体性与整体性得到了统一)。

库诺·费舍把"精神"的发展分为两个阶段:(1)"伦理的领域与法治状况";(2)"自我异化与自我确定的精神"。②这里,库诺·费舍把"自我异化的精神"与"自我确定的精神"合并为

一个阶段，这不但在形式上不符合黑格尔本人的划分法，而且表明库诺·费舍没有认清黑格尔的社会历史观的真实内容与实质，不懂得黑格尔正是把社会历史看成为从低级的道德境界经过否定阶段到达高级的道德境界的发展史，不懂得黑格尔正是要把自己的理想社会建立在单纯的道德基础之上。

黑格尔对于“分裂的意识”与“启蒙运动”等等“意识形态”的分析，是有其历史根据的，它在一定程度上反映了由封建主义到资本主义的社会变革，反映了资产阶级反对封建的斗争。他所说的“启蒙运动”与“绝对自由与恐怖”，实际上是指的法国大革命。他认为“启蒙运动”以及由“启蒙运动”所导致的“绝对自由与恐怖”都是“精神”发展过程中必然要经过的环节。这就表明黑格尔看到了法国革命的历史必然性，尽管他把法国革命唯心主义地解释为“精神”发展的阶段。他在写《精神现象学》的同时，曾明白表示过，法国革命使法国人从束缚着他们的精神的许多典章制度中获得解放。这些都是黑格尔对法国革命表示同情的一面。

不过，另一方面，黑格尔决没有把法国革命看成是他的真正理想。他认为“启蒙运动”与它所导致的“绝对自由与恐怖”是“死亡”，是应该过渡到他所谓“自我确定的精神，道德”的理想社会的；这个社会在黑格尔看来，既不像古希腊共和国那样让个体受到整体的埋没与消融，又不像法国革命那样把社会看成彼此漠不相干的个体的聚集，而是建立在道德基础上的有机统一体。黑格尔关于从“启蒙运动”与“绝对自由与恐怖”过渡到“自我确定的精神，道德”的观点，一方面反映了当时德国资产阶级要求国家统一的愿望（他在1802年所写的《德意志宪法论》中就已经明白表示过这种愿望），一方面也反映了

德国资产阶级的妥协性与怯懦性,它不敢采取革命行动,对资产阶级民主自由尚有一定距离,它只希望在不触动封建统治阶级根本利益的条件下实行自上而下的统一。

①《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第476页。

②[德]克罗纳(R.Kroner):《从康德到黑格尔》(Von Kant bis Hegel),Tübingen,1921,1924。

第七章
"宗教"——天上？人间？

在"精神"的阶段里,意识虽然不是以个人为对象,而是进一步以社会为对象,但一直到"精神"的阶段为止(包括"精神"在内),意识的发展始终停留在有限的范围之内,它还没有得到绝对的完满的表现,主客的统一亦未最终实现。只有到"宗教"与"绝对知识"的阶段,意识才以无限的、无所不包的"绝对精神"、"绝对理念"为对象;也只有在"宗教"与"绝对知识"的阶段里,意识本身才发展成了无限的、无所不包的"绝对精神"、"绝对理念"。

"宗教"与"绝对知识"都是"绝对精神","绝对精神"包括以前的"意识"、"自我意识"、"理性"与"精神"诸阶段在内,而又扬弃了它们,使它们成为"大全"("绝对精神")的构成环节[①]。

黑格尔所讲的宗教不同于康德、费希特的宗教,后者不过是道德生活的延伸与扩展,他们把宗教归结为一种纯粹的道德的信仰,他们的道德唯心主义已为他们的当代人所超越,例如席勒所讲的审美领域就是对道德之不足的一种提升;前面提到的黑格尔在《精神现象学》中对道德世界观的批判就是对康德的道德唯心论的批判。(克洛纳(R.Kroner)在《从康德到黑格尔》[②]一书中就曾很好地论述了德国古典唯心主义从康德的道德唯心主义到审美意识的唯心主义和宗教的唯心主义

的发展过程）康德所讲的宗教排除了历史的因素而讲纯粹的道德性，黑格尔的宗教则根本不同于道德，它包含了宗教的历史方面，具体地说，黑格尔的宗教是精神发展的诸阶段或环节（“意识”、“自我意识”、“理性”、“精神”，其中“精神”又包含“意识”、“自我意识”、“理性”诸阶段或环节）的总结和提升，宗教包括前此诸阶段或环节在内而又超越了它们，扬弃了它们。

例如在“意识”的最后阶段“知性”中，超感官的永恒的普遍规律（“共相”）居于意识的彼岸，这就包含了宗教的因素，但“知性”把普遍规律看成在自己之外，没有把它看成就是意识自身，所以“这普遍距那自己知道自己是精神的精神还很远”（下卷，第179页），而宗教的真义则是“自己知道自己是精神的精神”。“自我意识”的最高阶段“苦恼的意识”设想一个自由的理想于自身以外，渴望与不变的本质统一，但它只是一种主观地对彼岸的渴望，也还未达到宗教之真义。“理性”阶段，按照黑格尔的说法，“是没有宗教的”（下卷，第179页）。在精神的阶段里，我们已经看到了“启蒙”的宗教，在这里，又出现了“知性”的超感官的彼岸，但“启蒙”宗教阶段的自我意识不再满足于彼岸，而是满足于现实的尘世世界，而且知道那超感性的彼岸或空虚不可知也无可惧怕的彼岸，既非自我，也非“知性”阶段所认为的“力量”。（下卷，第180页）黑格尔告诉我们，前此诸阶段里出现的宗教因素还只是“从意识的观点出发而言的”，即是说，还只是把绝对本质看作是认识的对象，而没有认识到绝对本质自身就是精神，也就是说，“自在自为的绝对本质、精神的自我意识”，尚“没有出现在那些形式里”（按：“那些形式”指前此诸阶段即“意识”、“自我意识”、“精神”等阶段。——引者）（下卷，第179页）。所谓“精神的自我意

①Hy. Gen.，第533页。

识”就是指精神意识到或知道自己是精神。黑格尔认为，在“宗教”以前诸阶段的宗教因素里，精神尚未知道自己是精神，即使在“精神”阶段中，其所讲的内容不再是“意识”、“自我意识”、“理性”所讲的个人意识，而是以“一个世界”为经验对象，但“精神”阶段也仍然没有意识到自身是精神，“精神”阶段所包含的几个小阶段也还不是精神的自我意识。只有到“宗教”阶段里，精神才知道自己是精神，知道绝对本质不简单地是认识对象，而且同时是精神自身。“精神的自我意识”就是承认自己在他方之中。“宗教”以“精神的自我意识”为特征，而不是像前此诸阶段那样，只讲“精神的意识”。用伊彼利特的解释来说，在前此诸环节里，宗教的因素只是讲的“绝对本质的意识”，而“宗教”阶段所讲的“宗教”则更进而是“绝对本质的自我意识”①。所谓“绝对精神”的“绝对”，其意义就在于自我认识或自我意识。“宗教”也可以说是“精神的意识”与“精神的自我意识”的调和或差异的克服。

据此，在黑格尔看来，历史上展开的各种不同的宗教（“自然宗教”是宗教史上的“意识”阶段，“艺术宗教”是宗教史上的“自我意识”阶段，“天启宗教”是宗教史上的“理性”阶段），都是唯一的宗教的不同方面，它们的不同只是它们表现同一绝对本质于意识面前的方式上的不同，即它们表现“精神的自我意识”的方式上的不同。宗教史，亦即精神的自我认识的历史，它同时就是在宗教中认识到自身是精神的“世界精神”的历史。历史上不同的阶段的宗教是特殊的宗教，它还只是“精神的意识”（“作为意识的精神”或“现实的精神”，亦即“在世界中的精神”），而作为全部精神的宗教精神则达到了“精神的自我意识”（“作为自我意识的精神”），前者与后者虽有区别，但

①克罗纳:《从康德到黑格尔》第2卷,第403页。

不是对立的,前者是进入后者的过程。克罗纳说过:“有限的或现象的精神自身不过是绝对精神的形成过程。”[①]前者(“现实的精神”,“世界精神”,即历史上的特殊宗教)如果停滞不前,就只能是不完全的宗教精神,只能是有限的精神,不能与无限的精神(“宗教精神”)相统一(下卷,第181~182页)。在黑格尔看来,历史上的“天启宗教”是宗教精神发展的最高阶段,只有在这里,有限精神才与无限精神相统一;只有在这里,“现实的精神”才终于与“绝对精神”同一,“绝对精神”才在“现实的精神”中认识到自身是绝对精神。历史上的宗教对“绝对精神”的描绘只是宗教的现象方面,它们通向“绝对精神的自我意识”,通向本体论。由此可以看到,黑格尔的宗教观点包含两个方面:一方面他强调无限的精神要下降到人类具体历史的有限精神中以表现自身,无限精神(“绝对精神”)不在认识的彼岸;一方面又强调人的有限精神要上升到无限的精神。究竟无限精神的观点与有限精神的观点,上帝与人,或者说天上与人间,如何统一起来?黑格尔究竟是把有限的精神归结为无限精神的一个环节,把人的生活归结为神圣生活的一个环节?还是相反地把无限精神归结为有限精神,把上帝归结为人?问题的关键在于上帝的自我认识或者说上帝的生活能否完全地由人的认识来表达?黑格尔的理论原则是:无限的精神(绝对精神)超越于有限精神之上,人必须超越人自身,但无限精神只能通过有限精神(人)而存在。按照黑格尔的这种说法,我们就可以问,无限精神中那超越有限精神的部分是否不是有限精神所能表达的?黑格尔的思想是含混不清、模棱两可的。伊波利特在承认这种含混不清、模棱两可之后,倾向于对黑格尔的思想作人文主义的解释,即倾向于把上帝归结

为人，但又不是费尔巴哈的人类学观点。伊波利特说："黑格尔力图克服主流基督教的彼岸与现世的二元论，这一点似乎是黑格尔思想的主要特征。宗教辩证运动的目标不是要达到**在世的精神**与**绝对精神**的调和吗？但是这样一来，除了历史的发展外，就不再有任何超越了。在这种情况下，黑格尔的思想——且不管他的某种公式化的说明——就似乎是远离了宗教。整个现象学似乎是一种英雄式的努力，要把'纵向的超越'(vertical transcendence)归结为一种'横向的超越'(horizontal transcendence)。"[①]所谓"纵向超越"就是指无限精神、上帝超越于在时间中的历史发展或有限精神的发展之外。所谓"横向超越"就是指无限精神完全表现于在时间中的有限精神的发展之内，这里的超越是时间之内的超越，亦即人类历史上不断进展的过程。

我以为正是黑格尔思想的模棱两可，表现了黑格尔哲学既是传统形而上学的顶峰又为现当代哲学开辟了道路的双重性。西方自苏格拉底—柏拉图以降的传统形而上学分裂了感性世界和超感性的世界，前者是在时间之内的、变动不居的现实事物，后者是超越于时间之外的永恒不变的抽象概念(理念)。传统形而上学不满足于前者而主张超越前者以达到后者，即主张超越到时间之外的永恒世界中去。我在拙著《进入澄明之境——哲学的新方向》中把这种超越称为"纵向的超越"[②]，我想，伊波利特所说的"纵向的超越"的意思和我所说的"纵向的超越"应该是一致的，尽管伊波利特对他的这个用语未作明确的解释。黑格尔深知传统形而上学的这种分裂的缺陷，力图把时间之外的东西与时间之内的东西、抽象的普遍性与具体的个别性、变动不居的东西与永恒不变的东西、超感

①Hy. Gen.，第544页。
②拙著：《进入澄明之境——哲学的新方向》，商务印书馆1999年版，第8页。

①拙著:《进入澄明之境——哲学的新方向》,商务印书馆 1999 年版,第 8、10~11 页。

性的东西与感性的东西、彼岸的东西与现世的东西,通过漫长曲折的辩证运动,结合为一。黑格尔的宗教观就是他的这一基本思路的表现。他强调无限的精神一定要表现于有限精神之中,无限的精神一定要通过有限精神而存在,这就表明他在宗教观中要贯彻他想把永恒与时间、彼岸与现世结合为一的原则,这是对传统形而上学的分裂观点的一种批判。伊波利特的所谓"横向的超越"就是对黑格尔思想的这一个侧面的诠释。西方现当代人文主义思潮的思想家们正是继承了黑格尔的这一基本思想。如果把超越时间之外的、或者说在时间之先的上帝归结为时间之内的有限精神(人),那么,黑格尔思想的这一侧面就可以说预示了尼采所说的"上帝死亡"的观点。我在《进入澄明之境》一书中,根据美国哲学家萨利士(J.Sallis)教授所用的概括式术语"横向的架构"(horizontal structure),把西方现当代人文主义思潮的哲学方向概括地称为"横向的超越"①,也是指在时间之内的从现实事物(在场的现实事物)到现实事物(不在场的现实事物)的超越,我所说的"横向的超越"与伊波利特所讲的"横向的超越"(在时间之内的人类历史的发展)应是一致的。

但黑格尔哲学毕竟属于西方传统形而上学的范畴,他对传统形而上学的批判不过是想完善传统形而上学的一种企图。他认为无限的精神("绝对精神")终究超越于有限精神(人)之上,人必须超越人自身,这就是说,在黑格尔的哲学中,不能把无限的精神完全归结为有限精神,不能把上帝完全归结为人,超越的上帝并没有死,超越性的世界仍然保留着。黑格尔思想的这一个侧面说明他仍然陷入西方自苏格拉底—柏拉图以来的传统形而上学的窠臼,他的哲学基本上还是走的

①《精神现象学》，荷夫迈斯特本，第480页。
②同上书，第486页。

"纵向超越"的方向，并未达到现当代人文主义思想家们所走的"横向超越"的水平。

"宗教"包括三种形态或者说三个阶段，黑格尔认为这三个阶段大体上相当于个人意识发展的三个阶段，即"意识"、"自我意识"、"理性"。

第一个阶段是"自然宗教"。这是"宗教"发展史上的"意识"阶段。在这个阶段里，"精神把自己作为一种在自然的或直接的形态中的对象来认识"①，即是说，"绝对精神"表现在与自我不同的自然物品里。

"自然宗教"又分为三个小阶段：第一是视上帝为照耀万物的光明的阶段，例如波斯的拜火教。光明尚非生命，所以"宗教"尚有待发展。第二是以植物与动物等有生命的东西为宗教对象的阶段，例如印度的一些宗教。第三是视上帝为工匠的阶段。在这个阶段里，"精神表现为工匠，它的活动把它自己产生出来作为对象，但还不曾抓住它自己的思想，它的这种活动是一种本能的工作，正如蜜蜂制造它们的蜂窝一样"②。黑格尔认为，由崇拜无生命的光明到崇拜有生命的动植物，又到崇拜工匠的作品，这是"自然宗教"由低级到高级的发展过程。但黑格尔认为工匠的作品本身还不能说是具有精神性，只有在"宗教"发展的下一个大的阶段，即以人的艺术创造品表现"绝对精神"的阶段，作品（艺术品）才具有精神性。

在黑格尔看来，埃及人视上帝为修造金字塔的工匠，这就是"自然宗教"的"工匠"阶段。黑格尔之所以把埃及的这种宗教意识形态看作"自然宗教"的最后阶段，而又不把它列入下一个大的阶段（"艺术宗教"），这是因为在他看来，埃及的宗教只是精神开始摆脱自然的束缚，逐渐过渡到精神——人的王

①《历史哲学》,三联书店1956年版,第243页。
②同上,第258页。
③同上,第263页。

国的表现。关于这一点,黑格尔在《历史哲学》中说得很清楚、具体:“从我们所发现的古代埃及各种表象之中,特别可以注意的一个形象,就是狮身女首怪——它本身是一个谜——一个暧昧的形式,一半兽,一半人。这个狮身女首怪可以算做‘埃及精神’的一种象征。从兽体内探出人头,这表示‘精神’开始从单纯的‘自然的东西’里提高自己——摆脱了自然的东西的约束,比较自由地矫首回顾;不过还没有从它所加的枷锁里完全解放出来。埃及人那些数不尽的建筑物,都是一半埋在地下,一半出现在地上,升入空中。”[①]“埃及‘精神’设法把自身从自然的形式里解放出来。”[②]“在结论上,我们假如把这里所说埃及‘精神’表现在各方面的种种特色综合起来,那么,这就是基本的看法:真实的两个元素——沉沦于‘自然’中的‘精神’和想从那里面解脱出来的冲动——在这里不调和地会合成为两个冲突的元素。”[③]

第二个阶段是“艺术宗教”。这个阶段是“宗教”发展史上的“自我意识”阶段。在这里,“绝对”不是把自己的本质表现于自然品之中,而是表现于具有精神性的人的创造品即艺术之中。精神在这个阶段里已经摆脱了上一阶段的埃及宗教那种人兽混杂的状态,而提高到适合于精神自己的形态即人的形态。在黑格尔看来,希腊宗教就是这个阶段的代表,因为希腊的宗教把神人化了。在《历史哲学》的《希腊世界》部分中,黑格尔曾谈到希腊精神不同于埃及的地方就在于:在埃及那里,“自然的东西”与“精神的东西”混杂在一起,“自然的东西”还没有隶属于“精神的东西”;而在希腊这里,“精神的东西”则已经战胜了“自然的东西”,后者不过是前者的外部表现。

黑格尔认为,“艺术宗教”是“精神”阶段所讲的古希腊共

①Hy.Gen.,第548页。

和国的"伦理精神"("真正的精神")之自我意识,也就是说,这种精神在"艺术宗教"里能意识到它自己的绝对本质,或者换句话说,在"艺术宗教"里"伦理精神"不单纯是一切个体的共同实体,而且这实体是被个性化了的,亦即被个体认识到其为个体之固有本质的实体。所以在"艺术宗教"中,实体不再像在"自然宗教"中的"光明之神"那样缺乏积极的自我意识,或者说,自我意识受现实性的主宰;"艺术宗教"中的实体也不再是停滞于自然生活中的那种东方专制主义的精神。生活在"艺术宗教"的精神实体中的人民是"一个自由的民族"(下卷,第196页)。这是一种满足于有限的愉快的平静的人性生活,但这样的平静是不稳定的,古希腊共和国的平静毕竟还只是世界精神的青年时期,在它以前,就像"自然宗教"所代表的精神那样,人必须受自然的宰制,人还没有发现自己是人;在它之后,就像基督教所代表的精神那样,人必须超越人自身,人将在其自身意识到他的无限性的不平静。这样,在"自然宗教"与基督教之间就涌现出"艺术宗教",它乃是精神意识到自身是有限的人性。①

黑格尔把"艺术宗教"又分为三个小阶段:第一个小阶段是"抽象的艺术品",在这里,伦理精神表现于纯粹神圣的形象中,这是指的庙堂中的神像,指的宗教上的祭祀。希腊人把神描绘成理想的人。由于祭祀尚未把握具体生活,是与实际相脱离、相对立的,所以黑格尔称之为"抽象的艺术品"。具体地说,"抽象的艺术品"之抽象性表现于两种形式中:一是表现于雕刻的形象中,一是表现于赞美歌中。希腊神像只是一种抽象的概念,它抽离了艺术家的个体性,缺乏产生艺术品的形成过程,因而这种艺术品"就它本身来说并不是真正有生命的东

①Hy.Gen.,第550~551页。
②《黑格尔著作》理论版,第3卷,第519页;并参阅《精神现象学》中译本下卷,第202页。
③Hy.Gen.,第551页。

西"(下卷,第201页)。其实,这种抽象性是与古希腊哲学相应的。在古希腊哲学中,理念在人的主体性之外,例如柏拉图主义就没有把人的主体确定性结合到真理、理念中去,尽管真理、理念是靠人的主体确定性的运动而奠定自身和建立自身的。黑格尔主义与柏拉图主义相反,乃是要把真理理解为自我确定性。①在抒情体的赞美歌里,艺术品的抽象性表现为把个人特殊的意识与一切不同人的意识混为一体,它的变动不居的性质完全是主体内在地决定的。赞美歌是"一条精神的洪流,这洪流在众多的自我意识里意识到自身既是所有人的行动又同样是单一的存在"②。与赞美歌不同的另一种语言是神谕,神谕只表达一种状态的偶然性和一种决定的武断性。雕像与赞美歌这两种艺术品,前者表现为外在性即物的形式,后者表现为内在性即语言的形式;前者缺乏主体、自我的表露,后者过多地由主体、自我来决定(下卷,第204页)。黑格尔认为在"崇拜的活动"中可以找到两者的统一。"崇拜"完成着神性的东西与人性的东西的调和,在"崇拜"中,一方面人的自我意识更接近于神,另一方面,抽象的神在人性中获得对自身的意识。荷尔德林说过,人给诸神命名,这说明诸神不仅获得了存在,而且获得了自我意识。"诸神自愿地住在人心的深处。"神性没有人的助力不能实现自身,而人也只有靠提升到神性才能发现自身。③总之,"崇拜"中的艺术品是人性与神性的直接的统一,这种艺术品已经超出了"抽象艺术品"的阶段而进入了"艺术宗教"的第二个小阶段"有生命的艺术品"。在这个阶段里,人的实际生活被艺术化了。例如在崇拜的盛典里,在酒神崇拜的狂欢里,人们修饰他们的身体,表现出各种优美的姿态,人本身变成了一个有生命的艺术品,作为"自然

的东西”的肉体变成了“精神的东西”的表现。人知道他自己是与神圣的本质合一的，例如酒神的女祭司和火炬的高举者都是被神化了的人，人代替了前一阶段的神像，但在这里只是现实化了的神的形体，它是没有内在性的外在性，然而另一方面，内在性也出现在人的无意识的狂言里。无意识的狂言与华丽的形体集合在节日的筵宴中，但这种狂言缺乏沉着自若的精神，华丽的形体缺乏本质的深度，所以最终，“完善的要素，在其中内在性同样是外在的，外在性同样是内在的，仍然是语言”（下卷，第212页）。这种语言既非神谕，亦非赞美歌，又非酒神祭祀的狂热，而是逻各斯。这就过渡到了第三个小阶段“精神的艺术品”。黑格尔认为，在“有生命的艺术品”的阶段里，虽然精神与肉体是统一的，但这种统一的过程尚未达到完成。这种统一过程的顶点在黑格尔看来只能是语言，而不能是神谕，只能是有思想性的东西，而不能是单纯的狂热。黑格尔认为希腊的史诗、悲剧与喜剧，就是“精神艺术品”。

从荷马的史诗到埃斯库洛斯和索福克利的悲剧到阿里斯托芬的喜剧，乃是一个由神性的东西回到人性的东西的运动过程。史诗的世界是神的世界和人的世界，史诗的歌唱者所歌唱的内容不是自然力量，而是对已往伟大的传奇人物之记忆和追念，歌唱者只是他所歌唱的内容的一个工具，重要的不是歌唱者本人的表现而是歌唱的内容，这内容是神性，是普遍性。歌唱者本人作为个体性与歌唱的普遍性或神性这两者由歌唱的史诗内容这个中介（中项，特殊性，亦即被神化的人——英雄人物），结合为一个三一体，黑格尔把这个三一体叫做“推论”（下卷，第214页）。在史诗的三一体中，普遍性的神性占主导地位，个体性的主体（歌唱者个人）是“无足轻重”的

（下卷，第 214 页）。这里的神表现为单个的人，人在记忆和追念中被提高到普遍的神性地位而成为有死的神。但神性与人性的这种统一尚是不稳定的和脆弱的。“各种普遍的力量采取个体性的[个人]的形式，从而这些力量就具有行动的原则；因此，当它们要完成任何事情的时候，它们似乎像一般人，完全由它们自己去做，而且是自由地做出来的。因此，神灵和人们所做的乃是同样的事情。那些神圣的力量像煞有介事地进行活动的严肃态度，实际上是可笑而无必要的，因为事实上人（原译作“神圣的力量”，不可解，这里根据《黑格尔著作》理论版第 3 卷第 532 页德文原文，并参考伊波利特《创生与结构》第 554 页的英文译文，译作“人”。——引者）是行动着的个人的推动力量。而个人的紧张和劳作也同样是无用的努力，因为神圣的力量在支配主宰一切。”（下卷，第 215 ~ 216 页）这也就意味着在神和人之上都同样“浮游着”“抽象的必然性”（下卷，第 217 页），这样，史诗的阶段就被超越而进到了悲剧的阶段。

在悲剧中，歌唱者不再像在史诗中那样只是无足轻重的歌唱工具，而是直接参与到剧中的演员。“英雄本人就是说话的人，被描绘给听众（听众同时是观众）的乃是**自我意识着的人**，是**知道**并能**说出**他们自己的权利和目的即知道并能说出属于他们自己的规定性的权力和意志的人。”[①]他们的语言不是普通生活的语言，而是它的提高，是英雄的思想情感（Pathos）的表达，语言在这里把出自伦理行动的东西突出出来而不与一些偶然性和个人小节混在一起。悲剧的内容一般是讲的神性的伦理力量所显现的两个因素、两种性格的冲突，这两者中，一个是代表神圣的法则，即家庭的力量或者说“尽

①《黑格尔著作》理论版，第 3 卷，第 534 页。

①参阅黑格尔:《美学》第3卷下册,商务印书馆1981年版,第284~287页。

孝",一个是代表人的法则即城市国家的力量,或者说"尽忠"。对立双方各自坚持自己片面的伦理力量,各自都有自己片面的理由为自己的行动作辩护,每一方都知道自己(即知道自己的目的是符合于伦理本质的)而不知道对方(即不知道另一个潜藏着的力量也是符合他所理解的伦理本质的)。神性的伦理力量的这种分裂于是表现为"知道"与"不知道"的对立,亦即阿波罗与复仇女神的对立。(下卷,第220~222页)[①]两者都同样是正当的,又同样是错误的。行为的运动过程表明:这两种力量、两种自我意识着的人物性格相互毁灭于两者的统一性之中,也就是说,两者在"忘记"的调和中得到统一。"所谓忘记即指:实体的各个力量的现实性和行动的消失,以及体现各种力量的个体性的消失,善和恶的抽象思想的力量的消失。因为它们之中没有一个单就其本身可以说是本质,而本质乃是全体在自身内的静止、命运的无运动的统一,家庭和政府之静止的存在,从而亦即其无活动性和无生命性、阿波罗和复仇女神爱伦尼的同等光荣,从而亦即其同等的非现实性和它们的精神生活与活动完全地简单地返回到宙斯。"(下卷,第223~224页)宙斯是最高的力量,它是支配两种伦理力量(家庭与国家)的唯一力量,它使两者都毁灭于其中而不自知,这个命运是一种否定的力量(下卷,第224页)。这样,伦理实体的世界就只能在作为实体世界的否定力量的自我中发现其自身。但自我的否定性最终只是明显地表现在喜剧中。悲剧于是过渡到了喜剧。

在悲剧中,神性的伦理力量占主导地位,它以调和它的两种因素的冲突而达到胜利。相反,在喜剧中,英雄失去了神性而变成了普通的人,人脱去了假面具而露出了有血有肉的真

①参阅黑格尔:《美学》第3卷下册,商务印书馆1981年版,第290~292页。

面目,正是这样的人的主体性统治一切,他看到神性的东西的空虚性而一笑置之。也就是说,演员的自我或主体把神性或实体性看作不过是“云”一样的转瞬即逝的东西(下卷,第227~228页)。喜剧提高了人的主体性,它否定神性①,这正好把史诗中视人的个体性为无足轻重的情况倒置过来了。从史诗经悲剧到喜剧,是一个从突出神的实体性、普遍性到突出人的主体性、个体性的过程(下卷,第228~229页),在史诗里,实体性、神性优先,人的主体、自我消失在实体之中;反之,在喜剧中,实体性、神性居于第二位,只是谓语,自我、主体优先(下卷,第229、233页)。这又一次体现了黑格尔关于实体发展为主体的基本哲学观点,体现了他关于神性即在人性中的思想。但黑格尔毕竟不是一个根本否认神性的哲学家,他认为喜剧以人的自我、主体笑傲神性而自鸣得意的这种快乐意识过于自我确信,过于人性化,它是“非宗教的”(下卷,第229页),因此它将转化为它的反面苦恼的意识,苦恼的意识会意识到,在喜剧中人失去了神性,或者说,“上帝已经死了”(下卷,第231页),而失去神性就意味着失去人性。“苦恼意识正好构成了那自身充分快愉的喜剧意识的反面和补充。”(下卷,第230页)黑格尔认为精神包含有两个方面;一是具有现实性或自我意识的母亲,一是具有潜在性的父亲,前者是人的自我、主体性,后者是神性、实体性。二者的统一才是具体的精神(下卷,第233页)。这样,喜剧也就成了向往更高的宗教形式“天启宗教”的一个出发点,“艺术宗教”将转化为下一阶段“天启宗教”即基督教。

黑格尔在《精神现象学》中把“艺术宗教”看作是“宗教”发展的阶段之一而列在“天启宗教”(“宗教”的最高阶段)之前,

这个思想已经包含了以后他在《哲学全书》中把“艺术”单独提出来作为“绝对精神”的一个特殊阶段的思想萌芽。

“天启宗教”是“宗教”发展的最高阶段。“天启宗教”相当于个人意识的“理性”阶段。与“理性”可以外化为现实世界一样,在“天启宗教”里,上帝外化成了现实的人,这个人就是基督,他是上帝的“化身”,他既有人性,又有神性。在“艺术宗教”中,“绝对精神”还只表现在人的创造品之中;在“天启宗教”里,“绝对精神”则表现于一种更适合精神的形式即人本身之中。这正是“天启宗教”比“艺术宗教”高级之处。在黑格尔看来,神性与人性的统一是精神发展的最高阶段。从“宗教”的最低阶段“自然宗教”到第二阶段“艺术宗教”的发展是认精神为实体到认精神为主体的过程。在“自然宗教”中,绝对表现为实体,人的自我被埋没了,人作为有限的存在,只是一种偶然性的东西,人的生活是被奴役的生活,无限的神居于有限的人之外,这是一种恐惧和战栗的宗教。“艺术宗教”把神性的东西人性化了,人的意识用自己的行动表演着神的形象,“艺术宗教”发展到最后的结果乃是在喜剧中使实体完全被归结为自我、主体,一切实体性都沉没在完全确信自身的自我、主体之中,原先在“自然宗教”中实体外化为自我、主体,主体消失在实体中的情况,现在则转换成为自我、主体外化为普遍性实体,实体只不过是谓语了(下卷,第229、233页),人的自我、主体成为“绝对的本质”(下卷,第229页)。但“艺术宗教”最终所发现的自我、主体必然会认识到这种自我、主体不过是完全有限的自我,是缺乏神性的自我,自我、主体从自我确信中得来的快乐不过是斯多葛主义的意识:不管其他,只要自以为自由、快乐,那就算得到了自由、快乐。所以这种自以为的

①《黑格尔著作》理论版，第3卷，第544页；并参阅《精神现象学》中译本下卷，第232页。

快乐必将因失去神性而通过怀疑主义的意识进入苦恼的意识，并进入“天启宗教”。失去神性也就意味着古希腊伦理世界的消失，伦理世界在罗马的万神庙里不过是一种回忆。“对神灵的法则的信赖也消沉了……神灵的雕像现在变成了死尸，因为它们已经没有了有生气的灵魂，而颂神诗的歌词里已经没有了真诚的信仰。……艺术的作品缺乏当初由于神灵与英雄的毁灭的悲剧而产生出自身确信来的那股精神力量了。”“艺术作品”“是已经从树上摘下来的美丽的果实”，“就像一个少女把那些果实呈献给我们那样”，但“这里没有它们具体存在的生命，没有长有这些果实的果树，没有构成它们的实体的土壤和要素，也没有决定它们的特性的气候，更没有支配它们成长过程的一年四季的变换。同样，命运把那些古代的艺术品给予我们，但却没有把它们的周围世界，没有把那些艺术品在其中开花结果的当时伦理生活的春天和夏天一并给予我们，而给予我们的只是对这种现实性的朦胧的回忆。所以我们欣赏这些艺术品的行动并不是对神灵的崇拜，通过这种崇拜我们的意识可以达到完备的并在其中得到满足的真理”(下卷，第231～232页)。黑格尔这段话表现了他对失去了神性、失去了伦理精神的状态的无限遗憾。命运仅仅把过去的世界保留在记忆的内在性中和思想的普遍性中。不过另一方面，这也就产生了“精神意识到自身是精神”①的可能，而“意识到自身是精神”的精神乃是人性与神性相结合的精神，不再是像喜剧那样失去了神性。

“意识到自身是精神”的精神，正如上面已经谈到的，有双重的来源：一是普遍实体外化为主体、自我，另一是主体、自我外化为普遍实体。前者使普遍实体变成有自我意识的东西，

①Hy. Gen.,第559页。

后者使有自我意识的东西变成具有普遍实体的东西。历史上出现的基督既是真人又是真神,他就具体地体现了这双重运动的统一:在基督中,作为抽象实体的上帝,或者说"神圣本质"变成了有自我意识的人,"变成了肉身",因此,"在这种宗教里神圣的本质就被启示出来了",神圣的本质"停止其为秘密的或神秘的东西了"(下卷,第235~236页)。另一方面,在上帝中,人也把自己提升成了普遍实体而超越了自己的有限性。神圣本质、普遍实体与自我意识的统一,或者说,"神圣本质直接地本质上具有自我意识的形态",乃是基督的内容(下卷,第235页)。苦恼的意识只是把这内容看作一种彼岸的、被渴望的内容(下卷,第241~242页),所以苦恼的意识并未达到这种统一,"苦恼的意识只是基督教义的一个历史先决条件","只是基督教的一个方面"①,还不等于是基督教教义。作为基督教教义之内容的统一,乃是一种直接的启示,不是尚在彼岸的东西。这种统一也不是像新柏拉图主义所主张的那样只是想象的或幻想的统一,它是通过前面所讲过的从"感性确定性"到"知性"阶段的"概念"、"必然性"而产生的,但它远不是停留于"知性"的"概念"、"必然性"阶段,那是一种尚未意识到"概念"、"必然性"即是意识自身的概念、必然性,是没有达到"对必然性的认识"的必然性。黑格尔认为,认识着的、思维着的必然性("对必然性的认识"或"思维着的自在存在")与存在着的必然性("直接的自在存在"),或者通俗一点说,认识到必然性即是意识自身的必然性与尚在彼岸的、尚未认识到必然性即意识自身的必然性,是有区别的。黑格尔更进一步指出,"这一区别同时又不存在于概念之外,因为概念的简单统一性就是直接存在本身"(下卷,第234页),即是说,这一区

别消失于概念之内。黑格尔这些话的意思无非是说，普遍实体与自我意识、神圣本质与人性的统一不是幻想的，而是经过概念、必然性之被认为即是意识自身，即是精神自身而达到的，这样的统一性既是思维同时也是存在。没有不在人的经验中的东西。神圣本质、普遍实体、必然性一定要采取自我意识的形态，一定是自我认识着、自我思维着的东西，才能成为“直接的自在存在”。这样，采取自我意识形态的神圣本质，“绝对精神”，就“作为一个现实的人存在在那里了”。这也就意味着基督的出现。“信仰的意识看到、感到和听到这个神圣性了。这样一来，神圣性已不是幻想或想象，它是现实地在人的信仰意识中了。”“这个神乃是通过感性直接地被直观为自我，为一个现实的个别的人；只有这样，神才是自我意识。”（下卷，第235页）

也许有人会说，基督教把“神圣本质”（“绝对本质”）转化为“一个现实的自我意识存在在那里”，这“似乎是从它的永恒简单性里下降到较低的地位了”。但黑格尔认为，把神圣本质作为感性意识中的直接存在，其中就已包含一种思维，“纯粹存在”就是“纯粹思维”①，“感性意识就是以存在、直接的东西为对象的一种思维”。因此，“最低的东西同时就是最高的东西；那完全出现在表面上的启示，其中正包含着最深刻的东西。说最高的本质可以作为一个存在着的自我意识而看得见、听得到等等，事实上这就是最高本质的概念的完成；并且通过这种完成，那最高本质就直接地作为真正的最高本质而存在在那里（ist da）”（下卷，第237页）。这也就是说，以基督的出现所表示的直接存在或感性存在，不仅仅是“一个存在着的自我意识”，而且又是“绝对本质”，不仅仅是最低的东西（感

①参阅黑格尔：《逻辑学》、《小逻辑》论“纯粹存在”（“纯有”）部分。

性存在),而且是最高的东西("绝对本质")。基督不仅仅是有限性的人,而且是无限性的神。存在和本质(思维),人性和神性,个别的我和普遍的我是统一的(下卷,第237~238页)。这样,基督的知识就不只是简单的感性知识,而且是"玄思的知识"。"这种玄思知识就是天启宗教的知识。玄思知识认识到神是思维或纯本质",认识到神不仅是个别的自我,也是普遍的自我(下卷,第238页)。黑格尔在这里所强调的是,"绝对本质"不是抽象的精神,只有当它被直观为人的直接的自我意识时才是被认识到的具体精神,世界上没有超乎人的经验、意识或认识之外的所谓超感性的东西,而另一方面,自我意识的直接存在又不是简单的存在,而是包含着更高级更深刻的"绝对本质"的。从这里可以看到,那种把黑格尔的哲学原则过于简单地归结为超感性的东西的观点是有片面性的。当然,我们将在本书的后面看到,黑格尔哲学的矛盾性和传统形而上学的特点,使他最终仍然陷入超感性的东西的窠臼。

黑格尔进一步认为,基督的知识,作为不仅是简单的感性知识而且是更深刻的包含思维在内的玄思知识,作为普遍的自我意识,不能只停留在"一个个别的自我意识"阶段中,它必须在宗教社团中、在教会中才能实现(下卷,第238~239页)。教团的玄思知识有不同的环节,人性的神性的统一不是静止的,而是一种发展过程。既是神又是人的具体存在必然在时间中有消逝,就如感性存在的东西一样,但他又可以变形地复活。这就是说,特殊的自我可以异化自身而上升到神圣本质;相反,神圣的抽象本质可以死亡而变成特殊的自我。神圣本质与特殊自我的这种统一性表现在宗教社团的普遍自我意识中,就是基督之死与复活,就是圣父与圣子的关系。但基督之

死与复活，圣父与圣子的关系还只是宗教社团以“表象”的方式（而不是以“概念”的方式）来表达这统一性（下卷，第239～240页）。“表象”还只是感性的直接性和思维的普遍性的外在的联合，尚未达到“概念”中两者的内在统一性。所以，神圣本质与特殊自我的具体统一必须经过由感性直观的把握发展为概念的把握的过程（下卷，第240页）。

宗教社团的知识所实现的神圣本质与特殊自我的统一，或者说普遍实体与主体的自我确定性的统一，也可以说是“苦恼的意识”的主体性（相当于宗教社团的自我确信）与“信仰的意识”的客观性（相当于宗教社团的普遍实体）的统一（下卷，第241～242页）。“苦恼的意识”是一种主体的主观性渴望（意识的主观自我确信），它所思念的统一是一种未实现的统一；“信仰的意识”是对一种在彼岸的客观性的意识。在“苦恼的意识”中，统一这一宗教内容只是被向往的东西；在“信仰的意识”中，表象的客观性内容是“对现实世界的逃避”（下卷，第41页），因此，“也就没有自我意识的确信”（下卷，第242页），它是外在于现实世界中人的自我意识的彼岸。黑格尔认为“苦恼意识”的自我（自我确信、自我意识）与“信仰意识”的普遍实体或客观外在性在宗教社团中得到了统一（通过“表象”的方式）：宗教社团拥有同时是自我确信（自我意识）的实体性真理，换言之，对于宗教社团来说，实体性真理这一宗教内容不是外在于自我意识的；宗教社团本身就是实体性真理，而这实体性真理就是它的自我意识。因此，在宗教社团中，再没有“苦恼意识”那样的个人主观意识的苦恼和未实现的宗教内容，也没有“信仰意识”那样缺乏自我意识、自我确信的逃避现实的态度。黑格尔在前面论述“自我意识”时已经谈到过“苦

①Hy. Gen.,第564页。

恼的意识”是与实体性真理分离开了的自我确信、自我意识,在论述“教化的世界”时已经谈到过“信仰的意识”是把真理当作信仰的实体而没有对纯理智而言的自我意识、自我确信。黑格尔认为只是现在到了“宗教”阶段中,这两个环节才得到统一:宗教是普遍性实体的自我意识[1]。当然,宗教社团在黑格尔看来还不是精神实体的自我意识的最高形式,最高形式是后面将要讲到的“绝对知识”。

宗教意识通过“表象”所描述的实体和自我意识以及二者的统一这三个环节与“概念”发展的三个环节是相应的。在上帝创造世界以前,上帝相当于一个纯粹思维的抽象物,是一个永恒的本质,也就是“逻各斯”,但这本质作为具体的精神内在地、潜在地包含着否定性,因此这永恒的本质必然要产生其对立的方面或者说“他物”。宗教意识用“表象”的形式所说的上帝创造世界的“创造”一词,其所表达的意思就是指“概念”产生“他物”的运动,这“他物”就是被创造的“世界”或“自然”(下卷,第245页)。宗教意识就这样通过“表象”的形式“把父与子的自然关系带进纯粹意识领域内”(下卷,第243页),亦即以父与子的自然关系代替了“概念”的形式。所谓圣父与圣子实即指的纯思维、纯概念或永恒本质与世界或自然,圣父产生圣子就是指永恒本质外在化为他物。不过,这个他物又是内在于永恒本质之中的,二者的区别是“自身的区别”(下卷,第242页),他物于是又返回到自身。黑格尔指出,这三个环节构成一个三一体的“全体”:从永恒本质到他物,又从他物回到自身,这是一个“在自身内的”辩证运动或“圆圈式运动”。“绝对精神”只有被把握为这样的三一体和这样的运动,才成其为绝对精神,才成其为真正的、具体的精神。这样看来,把黑格

尔哲学理解为从逻各斯推演出世界、自然的看法是不符合黑格尔哲学之原意的。在黑格尔看来,逻各斯和自然相互需要:没有世界的上帝或没有自然的纯思维,乃是与自身分离的;另一方面,世界、自然,也不是根本上没有精神的,它是"特定存在着的精神"(下卷,第245页)。精神在没有成为精神之前,在没有作为精神而存在之前,是自然。按照传奇故事的说法,精神首先是处于"天真意识的境界",处于"不待操作就自行提供享受的自然界",只是后来"由于摘食了善与恶的知识之树的果子,就失掉了自身同一的形式",才从先前所处的自然的天真境界中"被驱逐出来"而成为"自为的精神"。这就意味着:精神"为了成为精神","它首先必须成为它自身的他物,正如那永恒的本质被表达为在它的对方[或异在]中与自身同一的运动那样"(下卷,第245、246页)。人摘食善恶的知识之树的果子是失去了天真,是"恶",但"恶"乃是"精神的特殊自然存在"之"深入自身",它使意识上升为思想,亦即在意识中出现了善与恶(下卷,第246、247页)。人于是成了善与恶相互对立的场所。就人把善与恶对立起来而言,他把自己看作是恶而把善归之于彼岸的上帝。人作为有限的精神总是采取这种对立的观点:"绝对精神"作为无限的精神则总是要克服这种对立。宗教意识为了克服这种对立,便以"表象"的形式把恶驱逐到人之外而归之于天使的堕落。但是"堕落"的说法只能意味着绝对本质、神圣本质有一个外在于它的他物,意味着恶对于神圣本质来说是异己的。但是黑格尔指出,"这种恶的特定存在对神圣本质来说,本来并不是异己的东西;如果绝对本质真正地存在着一个外在于它的他物,如果它真的有所谓堕落,那么它就会只有绝对本质这个空名词"。他物就在自身

①《黑格尔著作》理论版，第3卷，第570～571页；并参阅《精神现象学》中译本下卷，第253～254页。

之内，恶就在神圣本质之内，所以“在自身”这一环节“正构成精神的自我的主要环节”。而“在自身内存在”则是“最初走向现实性”，现实性或存在“是属于神圣本质自身的”。这样的看法只能是通过“概念”才能确切表达的，而不是宗教意识的“表象”形式所能确切表达的。宗教意识用“表象”所表达的神与人的和解、统一或神性与其对方恶的统一，如用“概念”的方式表达，就是神圣本质和整个自然界的同一性。宗教意识用“表象”所要表达的与哲学用“概念”所要表达的都是“神圣的本质具有人性”，“神和人本来就是没有分离的”，亦即是说，恶就在神圣本质之内，“本来并不是异己的东西”，但“表象”“采取了外在的漠不相干的存在的形式”，采取了“神变肉身”的形式，这种形式“还是直接的，因而还不是精神的，换言之，只是把神圣本质的人的形象看成是一个特殊的、而还不是普遍的东西”（下卷，第249～250页）。总之，“神圣本质，就它不是本质而言，即是自然；自然，就它的本质而言，也是神圣的。但是只有在精神里，这两个抽象的方面才达到它们的真理性，即被设定为被扬弃了的环节”（下卷，第251页）。神圣本质外在化自身，既是走向死亡，又是“它作为精神的诞生”（下卷，第249页）。

基督是有神性的人，他之死就其作为死而言固然是一种单纯的否定，一种抽象的否定，但在宗教社团的自我意识中，这种否定或死失去了自然的意义，死不再像自然的死亡现象那样为了“达到自然的普遍性”，即为了达到族类的普遍意义的生存，死乃是意味着“从这一个个别人的不存在被神化成生活在它的社团中的精神的普遍性，而它在社团中每天都在死去又每天都在复活”①。这种普遍精神或者说普遍的自我意

识是圣父和圣子两者的统一，这统一就是圣灵，这样，宗教社团就通过基督之死与复活的运动而把神性与人性、神圣本质与有限的存在（包括自然）调和起来了。总之，基督之死不仅意味着神性的人之死，而且意味着把人的存在与神圣本质分离开来的抽象的上帝之死，所以基督之死既意味着特殊性消亡到普遍性中，也同时意味着纯粹思维之非现实的精神变成了现实的精神，也就是说，死亡的乃是神圣本质的抽象性（下卷，第254页），这种抽象性被否定了才会有现实的精神——圣灵，才有宗教社团的普遍的自我意识。

所谓基督之死实际上也可以说是“消亡在他的知识里”，“知识”指“自己与自己和解的本质”，或者说自我意识着的“概念”或“主体”。所以基督之死也可以说是特殊性的“存在着的东西现在变成主体了”，变成自我意识着的普遍性了。这样看来，只要意识到抽象的上帝死亡了，有了这样的“知识”或者说“自我认识”，那就是一种由抽象实体变成有生命的、现实的主体，即变成普遍自我意识的“精神化的过程”（下卷，第254～255页）。

黑格尔在上述宗教的语言中所反复强调的，其要旨都是说，神性必须与人性相结合，普遍性必须与特殊性相结合，抽象性必须消失到具体性、现实性中，才会出现活生生的自我意识、自我认识着的精神，而这种精神（圣灵）只是生活在宗教社团中。

不过宗教社团，正如我们已经在前面简单提到过的，并不是精神的这种自我认识的最高形式，因为宗教的内容——神圣本质与人性自我的统一——是以“表象”即形象的观念形式出现在意识面前的，而“表象”总是具有一种外在性；因此，宗

教的内容，或者说宗教社团所体现的这种统一、和解（调和）对于宗教意识来说便显得是一种外来的东西而非从自身中产生的（这种统一、和解的自我产生只属于“绝对知识”，而不属于宗教）。这也就是说，宗教社团所体现的本质与自我的统一、和解只是“潜在的”（an sich），只是具有它（意识）与本质的“和解的表象”（Vorstellung seiner Versöhnung）[①]，这种和解是“作为一个遥远的东西，作为一个在遥远的将来的东西”而“出现在它的意识内”的，因此，宗教意识从这种和解中所得到的满足是外在的，“带有一种远在彼岸与它对立的色彩”（下卷，第257页）。宗教社团所体现的和解、统一在于“永恒的爱”，而这爱对于它来说却不是现实的。前面在讲“意识”阶段时，我们已经看到，“意识”乃是把自己的对象看作是外在的。所以就宗教意识以“表象”的形式表达本质与自我的和解、统一而言，就它没有真正实现这种和解、统一而言，宗教意识显然没有完成自我意识、自我认识的形式，而是把“意识”与“自我意识”分离了（下卷，第257页）。

黑格尔的整个哲学体系的三部分——“逻辑学”、“自然哲学”、“精神哲学”——是与基督教“三位一体”说相应的：“逻辑学”所讲的“纯思想”相当于圣父，“自然哲学”所讲的自然界相当于圣子，“精神哲学”所讲的人相当于圣灵。黑格尔把神人合一的基督教看成“宗教”发展的最高阶段，这与他把“精神哲学”看成“绝对精神”发展的最高阶段的思想是一致的。

不过，黑格尔认为在整个“宗教”的阶段，我们都只是用表象去认识与把握“绝对”，认识的形式（表象）与认识的对象（概念）不一致。因此，“宗教”还不能成为《精神现象学》中精神、意识发展的最高的、最后的阶段。意识发展的最高阶段是“绝

①《黑格尔著作》理论版，第3卷，第573页。

①③《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第556页。
②同上书,第549页。

对知识”。“这最后的精神形态,就是绝对知识……绝对知识乃是以精神的形式认识自己的精神,它是通过概念来进行理解的知识。”[①]这也就是说,“绝对知识”是以一种同对象相适合的形式来认识对象的知识,具体地说,也就是以概念的形式认识概念(“绝对理念”或“绝对精神”)的知识。实际上,“绝对知识”也就是黑格尔的“哲学知识”,因为哲学在他看来就是以概念把握“绝对”。

黑格尔认为,像“宗教”那样用表象去把握自己的对象或内容(“绝对理念”或“绝对精神”),还不能使对象或内容具有自我的形式,即是说,在“宗教”的阶段,意识还不能认识到对象、“绝对”即是自我自身。他说:“天启宗教的精神尚未超越它的意识本身,或者换句话说,它的现实的自我意识还不是它的意识的对象。整个精神自身以及在它自身里互相区别的诸环节都陷入表象中和陷入对象性的形式中,而表象的内容就是绝对精神。”[②]这段话的意思就是说:天启宗教用表象的形式去把握“绝对精神”这一内容;在表象中,精神、意识还不是真正地以精神、意识自身——“现实的自身意识”——为自己的认识对象,而是仍然采取(或者说,“尚未超越”)“意识”阶段对待对象的态度,把对象看成与自身相异的、对象性的东西。因为“表象”还是一种形象,它仍具有与自我相对立的对象性。黑格尔认为,只有像“绝对知识”这样用概念去把握自己的对象或内容,才能使对象或内容具有自我的形式。他说:绝对知识“给予它的完全的、真正的内容以自我的形式,并从而实现它的概念,而且在这种实现中仍然保持在它的概念之内”[③]。“在宗教中是内容或者是对一个他物的表象形式的东西,在这里(按指“绝对知识”。——引者)则是自我的固有的活动。概

①《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第556页。

念使得**内容**成为**自我**的固有的**活动**,——因为这个概念,如我们所看到的,就是把自我在自身之内的活动认作为一切本质性和一切具体存在的知识,就是把**这个主体**认作为实体的知识以及把**实体**认作为这种关于它的活动的知识的知识。"①

究竟应该怎样才能超越"宗教"阶段,克服"意识"阶段对待对象的态度,而像"绝对知识"这样,把对象最终看成为自我呢?黑格尔在下一章《绝对的知识》中答复了这个问题。

①参阅 Hy. Gen.,第 573 页。

第八章
“绝对知识”——从现象学到逻辑学

“绝对知识”是整个《精神现象学》中最模糊不清的一章,篇幅很短,内容却很复杂而又很概括,带有全书的结论的性质。模糊不清的原因很多:主题的难度、立意的变化不定等等,也许更重要的是由于当时环境的困难所造成的写作和出版的仓促。不过这一章的总的线索和大意还是比较清楚的。我们在前面已经谈到过,《精神现象学》的“序言”是在这部著作完成之后写的,“序言”和书的末章“绝对知识”可以相互参照,这对我们理解“绝对知识”章的内容也许是一个很好的帮助。①

黑格尔在这一章中一开始就简单地回答了如何超越“宗教”以克服个人“意识”阶段对待对象的态度问题。黑格尔说:要超越“宗教”的“表象”形式,克服或扬弃“意识”中对象的异己性,从而把对象理解为自我,就要回头看看精神现象学所描述过的“意识所经历过的诸形态”,看看“表象”这一“属于意识本身”(指意识发展的最初阶段“意识”)的形式是如何在意识发展的以后诸形态、诸阶段中“显示”“它的真理”的,具体地说,也就是要看看“表象”中对象的异己性是如何被克服而达到自己的真理——达到对象即自我的认识的。黑格尔认为,这样的回顾告诉我们,不能把意识中对象的异己性的克服片面地、简单地理解为对象就是指向回到自我的东西,这样的理

①当然,自我与对象、主体与客体决不是单纯的毫无区别,决不是像 A = A 那样的抽象同一;二者实处于不同一中之同一的关系。所以黑格尔说:“绝对知识”“就是自我……它具有一种与自己有区别的内容,因为它是纯粹的否定性或二重化……这种内容在其区别中本身就有自我,因为它是自我扬弃的运动……只有当自我在自己的对方中仍然在自身中的时候,内容才能被概念式地把握(《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第 556 ~ 557 页)。显然这里的自我、主体是囊括了对象、客体的丰富在内的自我或主体,是包括它在此以前的一切发展阶段(从“意识”到“宗教”)在内的自我或主体。所以黑格尔把这样的自我或主体称为“绝对”(“绝对精神”或“绝对理念”)。

解还带有认对象本身原来是独立自存的意味;对于克服对象的异己性还应当更确切地理解为:对象本身对自我说来是“消逝着的东西”而非独立自存的;此外,还需要进一步理解到,“正是自我意识的外在化建立了事物性”,也就是说,“事物性”(Dingheit)是由自我意识建立起来的,是自我意识外在化的产物,并且,这种外在化具有双重的积极肯定的意义:一方面自我通过自身的外在化而建立了自身,使自身不是抽象孤立而无对象的;一方面这同时也意味着自我意识在它所外在化的他方里[“在它的异在(Anderssein)本身里”]“就是在它自己本身里”(下卷,第 258 页)。至此,自我与对象,或者说,主体与客体、认识与真理、认识与存在、自我与存在、确信(Gewissheit)与真理(Wahrheit)、自为与自在、自我(主体)与实体,就可以说到达了真正的统一:前者即后者,后者即前者,二者的区别乃是同一个东西之内的区别①,这同一个东西就是“概念”,而不是“表象”。二者的区别落在同一个东西即“概念”之内,这也就意味着彼此外在的区别已经消失了,而这种消失,在黑格尔看来,乃是意识经过漫长曲折的发展过程,亦即由“意识”、“自我意识”、“理性”到“精神”以至“宗教”,最后到“绝对知识”中的“概念”,才得以完成的[黑格尔在“绝对知识”这一章的第一部分(下卷,第 259 ~ 265 页)中重新回顾和概述了这一过程],所以这种消失,或者说二者的同一,乃是黑格尔全部精神现象学所要达到的最后结果与结论:存在认识到(以不同于“表象”的形式思想到)自己即是自我,自我认识到(思想到)自己即是存在,这种对于自我的认识和对于存在的认识就构成“科学”(“玄思哲学”的内容——“绝对知识”)。

黑格尔在“绝对知识”章的第二部分(下卷,第 265 ~ 271

页)中,着重说明了"科学"的"绝对知识"的特征存在于"概念"的形式中。在黑格尔看来,自我与存在的分离是推动精神现象学由意识的低级阶段到高级阶段的发展的推动力,二者的分离在精神现象学的最后才告终,从而进入逻辑学的概念王国。这样看来,精神现象学的运动或发展过程也可以说就是一步一步地克服自我与存在的分离、对立的过程。精神现象学的终结就是以自我与存在的同一为特点的逻辑概念王国的开始。

前面在讲《精神现象学》的"导论"时,我们已经看到,黑格尔把由原先以为是独立自在的东西"转换"为对于意识而言的东西的这种"转换"称为"经验"。现在看来,"经验"的这种"转换"其实也可以说就是克服自我与存在的分离、对立的运动。自我与存在、认识与真理的同一性说明:"没有什么被认识了的东西不是在经验中的,或者同样的意思也可以表述为:没有什么被认识了的东西不是作为被感觉到的真理、作为在内心中被启示的永恒的东西、作为被信仰的神圣的东西或作为人们需要用的任何别的表述的东西而出现的。"(下卷,第268页,译文最后一句略有改动)"经验"在于把自在的东西与自我意识联系起来,把自在转变为自为。这样,精神现象学所描述的意识发展史也就是"经验"的历史,亦即实体被不断地启示于自我的认识之中的历史。实体在没有前进到成为概念之前,是没有展开的、尚处于内在状态("内在性")中的自在的东西,是没有展开的概念,或者说是没有实现出来的自我。随着实体的自我认识活动的展开,最初只是作为"隐蔽的"、"无自我的存在"的实体才逐步逐步深入地(一个环节跟着一个环节、一个阶段跟着一个阶段地)启示出来,或者说显现出来,而

①②③参阅《黑格尔著作》理论版，第3卷，第584页。

成为"为自我的存在"(Sein fuer das Selbst)和"自我的存在"(Sein des Selbsts)即"概念"("概念"是自我与存在的统一)(下卷，第267页)。[1]可是认识、经验必然发生于时间之中，而概念作为精神现象学最后阶段"科学"的特定内容来说，还不会出现于时间和现实中，因为在时间和现实中的现象学范围内，概念尚未完成自身，而一旦当概念完成自身即达到自我与存在、主体与实体的完全同一时，它就会超出了时间。说精神必然表现在时间中，这只是就它还没有进展到或把握到纯概念而言的，就它还没有消灭(扬弃)时间而言的(下卷，第268页)。时间不过是作为"表象"意识对象的概念，黑格尔称之为"在那里存在着的概念"(der Begriff, der daist)[2]，是"作为空洞的直观而表象于意识面前的概念"[3]。"在概念把握住自身时，它就扬弃它的时间形式。""因此，时间是作为自身尚未完成的精神的命运和必然性而出现的。"(下卷，第268页)可以说，时间是尚未达到自我阶段的意识的一种对自身的不满足，它促使意识超出时间，达到概念，促使现象学结束自身，进入逻辑学的概念王国。

这样看来，精神从实体到主体的全部运动("精神的全体")本身就可以说是自我区别为"纯概念"、"时间"和"自在存在"三个环节：自在存在是尚未展开、尚未在认识中启示出来的实体；时间是认识、经验发生、发展的过程；"纯概念"则是超出时间的领域。精神是这三者的统一，是三者的圆圈运动。(下卷，第268～269页)黑格尔认为，从中世纪的教会哲学经笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹到康德、费希特、谢林以至于他本人的哲学发展史(下卷，第269～271页，黑格尔在这里没有点名地谈到了这些人的哲学)，就是精神的上述三个环节一步一

①Hy. Gen.,第596、600页。我这里对这些问题的提出和看法主要是受伊波利特的启发而来的,请参看Hy. Gen.,第573~606页。

步走向统一的过程。

无时间性的无限精神—概念与有时间性的有限精神(人)究竟是如何统一起来的?"绝对知识"是关于自身的无时间性的知识,这种知识如何具有在人类存在和发展中的时间性条件?换言之,"绝对知识"是如何把时间性环节(认识、经验)与非时间性环节(真理)调和统一起来的?更概括一点说,现象学(它讲的是人类意识的发展史)与逻辑学(它讲的是纯概念的体系)的关系如何?伊波利特很有见识地提出了这些问题,他指出,黑格尔对这些问题没有明确地回答和解决。①但就《精神现象学》一书来说,他的基本观点大体上仍然可以作如下概括:

逻辑学的要素是概念,概念是现象学所展示的人类经验的产物,概念的完成需要经过漫长的人类历史过程。时间性的人类自我意识当其发展到概念阶段时,就超越了自身。这也就是说,精神只有当其超越有限性和时间性时才是绝对的精神。这样看来,黑格尔显然是把超时间的领域看作是最根本的。黑格尔的这一观点正是他作为一个传统形而上学者的基本思想。西方现当代哲学家一般都对超时间的领域持批评或反对态度,这是西方现当代哲学与以黑格尔为代表的传统形而上学的主要分歧之一。

不过,黑格尔在《精神现象学》"绝对知识"章第三部分(即最后一部分,下卷,第272~275页)中表明他的哲学毕竟不同于柏拉图哲学,他认为纯概念必须与自然、与历史结合起来,用他自己的话来说就是,以讲纯概念为内容的"科学",它"本身内就包含着纯粹概念抛弃其自身的形式的必然性和由概念向意识过渡的必然性"(下卷,第273页)。这也就是说,"达到

①Hy. Gen.,第 601~602 页。

概念式理解的精神(概念)必然要返回到现象学所已经描述过的有时间性的意识发展中去,并外在化为自然和人类历史。就精神把它的“自我”直观为在它自己外面的时间而言,它是历史;就它把它的“存在”直观为空间而言,它是自然。换言之,在自然中,精神外在化其自身为散布在空间中的存在;历史则是外在化其自身为时间的精神(下卷,第 273~274 页)。

黑格尔所说的从逻辑概念到自然的过渡是最受人批评的,批评者认为,仅仅纯粹的思想概念竟然能产生自然,这是一种从无到有的“创造”世界的说法,或者是从纯粹概念分析式地“推演”或数学式地“推演”出自然。这种批评是不恰当的。黑格尔明确说过:“创造”一词不过是用“表象”的语言对概念本身的运动的一种表达(下卷,第 245 页)。我们不能因此而误认为从逻辑概念到自然的过渡是从无“创造”出有①。所谓分析式或数学式“推演”的批评也是站不住脚的。伊波利特按照他个人对《精神现象学》的解读和领会,回答了这些批评:逻各斯,即逻辑概念,不能没有自然,自然亦不能没有逻各斯,就像有不能没有无,无不能没有有一样,二者都是一个全体,因为二者都既是它们自身,又多于它们自身,正因为这样,它们才是精神。逻各斯是一个能否定它自身(外在化它自身)为自然的全体。说逻各斯是存在和自我二者直接的统一,那是就它与否定它的自然相对立而言的,但这种“直接的统一”乃是单纯的、抽象的统一,这直接的统一必然会在自然的中介中发现自身是具体的统一,是精神。逻各斯作为一个全体,否定其自身而为自然,这也就是预先设定了自然,就像自然也是一个全体,它否定其自身为逻各斯,这也就是预先设定了逻各斯。总之,逻辑概念的特点就在于它在它所成为的对方中仍

①Hy. Gen.，第602~603页。

保持自身，它是在其特殊化中仍保持自身的普遍，是在它自身的这一部分中发现自身的普遍。我们不能把自然和逻各斯看成是同一个属下的两个种。逻各斯否定自身而成为自然，也就是建立逻各斯自身，这种否定乃是构成主体的否定性运动。这就说明"逻各斯多于它自身，它包含自然于自身"。同时，这也说明，我们一方面可以说"逻辑概念就是全部哲学"，而另一方面"我们却又不能说黑格尔把哲学归结为逻辑学的形式主义"。这样，我们就没有理由说什么"逻各斯产生自然的因果关系"(a causality of logos which would engender nature)，"因为，果真只有纯粹思想，那也就没有思想"；我们也没有理由说什么"分析式地推演、甚至数学式地推演出自然"。伊波利特由此断言：我们诚然应该承认，在黑格尔哲学中存在着某种二元论，因为否则，黑格尔的哲学体系就不会重视"否定物的严肃、痛苦、容忍和劳作"，但这里说的二元论显然不是指逻各斯和自然两个实体的并置①。

精神变化的另一方面是人类历史。历史是进行认识活动的、有中介的(即非直接的)发展过程，也就是实现其自身于认识中的发展过程，它不再像作为自然那样只是精神的无中介的(直接的)发展。在历史中，"以自由的偶然的事件的形式"(下卷，第273页)外在化了自己的精神(黑格尔认为历史事件是精神的外在化)会"外在化它自己的外在化"，亦即会意识到历史事件就是精神。换言之，精神失去(外在化)自身于历史事件中，又能在历史事件中发现自身，只有这样，精神才是真正的具体的精神而非抽象的东西。精神的这一经过中介的发展过程使得精神、自我在历史的每一环节中"都必须渗透和消化它的实体的这全部财富"(下卷，第274页)，也就是都必须

①《黑格尔著作》理论版,第3卷,第591页。这里所用的“延扩”、“广延”(Ausdehnung)一词,原文并无“空间的广延”之意。J. B. Baillie的《精神现象学》英译本(London: George Allen & Unwin Litd, 1931, P.808)在两处都在“广延”前面加上“空间的”(spatial)字样;《精神现象学》中译本也用方括号加上“空间的”字样。我以为Ausdehnung一词本有时间上的延长之意,而且在这里也以作时间上的延扩来解释更为合适。

认识实体,使实体变成主体、变成自我。所以这种认识也就是“它的深入自身的过程”(同上)。在这一过程中,历史(世界精神)的每一形态、环节既产生于先前的形态、环节,又是对先前的形态、环节的否定,但这种否定具有创造性的力量:被否定了的先前的形态、环节保存在回忆中,或者说,内者化于新的形态、环节中,从而使新的形态、环节比起过去来有更深刻的自我认识,也就是说,使实体更向主体推进——更显示、启示了认识、自我、概念的“深处”(die Tiefe)。而历史的发展过程,或者说,历史的各形态、各环节的前后相继,其目标正是要显示、启示这一“深处”、这一“绝对概念”。因此,历史的显示、启示就是对绝对概念的“深处”的扬弃,或对绝对概念的“延扩”(“广延”),是对“在自身内存在着的‘我’的否定”;同时这种显示、启示也是绝对概念在时间中的体现,概念的外在化在时间中又外在化了自己而回到自身的“深处”。这样,说概念的外在化存在于它的“延扩”中,也就意味着存在于它的“深处”、存在于自我中①。总之,绝对知识、绝对概念这一目标必须通过对各精神形态、环节的回忆的道路才能达到。从这些精神形态、环节在时间上的前后相继的角度来说,这种保存就叫做历史;从这些精神形态、环节被概念式地加以理解了的组织系统的角度来说,这种保存就叫做关于现象知识的科学即现象学。把精神现象学与历史两个方面结合起来,便是对历史作概念式理解,作哲学的理解,亦即理解到在时间中发生的历史上的诸精神形态、环节会一步一步地把人的有限精神提升到无限的“绝对精神”的终点(“墓地”),这终点同时也是对先前的历史诸形态、诸环节的回忆。只有这两者的结合才使“绝对精神”具有现实性、真理性和确定性,否则,“绝对精神”便是“没

①黑格尔:《自然哲学》,第49页。
②同上书,第23页。
③同上书,第22页;并参阅《黑格尔著作》理论版,第3卷,第26页。

有生命的、孤寂的东西”(下卷,第275页)。

显然,黑格尔在《精神现象学》一书的最后所强调的仍然是无限不能脱离有限,无时间性的“纯粹概念”或“绝对概念”不能脱离时间性的人类历史,存在不能脱离人,真理不能脱离认识,或者用《精神现象学》最后一段的术语来说,绝对概念的“深处”不能脱离它的“延扩”(“绝对概念的时间上的体现”)。西方现当代人文主义思想家们一般都继承了黑格尔的这一基本观点而强调人与世界、认识与存在的交融,强调超越主体—客体的二元式。但黑格尔哲学始终存在着一个矛盾。它一方面强调存在不能脱离人,真理不能脱离认识,无时间性概念需要经过在时间中发生的漫长的人类认识过程和历史发展过程才能达到和完成,但只要承认和允许有一个无时间性的概念王国,那就正如我在前面已经指出的,会面临一个不可回避的问题:时间性环节(认识、历史)与无时间性环节(真理、纯概念)是如何统一起来的?黑格尔在《自然哲学》的“导论”中曾明确区分了无时间性的“永恒性”和有时间性的“持久性”①。“有限的东西是有时间性的,有在先和在后;当我们以有限的东西为对象时,我们就是在时间之内。”所谓“无限时间的观点”,并不是指“永恒”,它只是指此一时间之外有另一时间,另一时间之外又有另一时间,如此等等②。反之,“永恒性是绝对的现在(按:这里的现在,Gegenwart,不是时间内的过去、现在、未来的现在之意。——引者),是既无‘在前’也无‘在后’的‘现实’(das Jetzt)”③,尽管“永恒性”必然包含有无限长的时间的意义。与有限的东西在时间中的情况相反,概念则“不存在于时间中,不是某种时间性的东西”,概念“是永恒的”。持久性“只是时间的相对扬弃”,即上面所说的扬弃了此一时间,

却又有另一时间；而“永恒性”则“不是将要存在，也不是曾经存在，而是永远现实存在着”，是“无限的持久性”，是“绝对的存在”[①]。“永恒性这个概念不应当消极地被理解为与时间的分离，好像它是存在于时间之外，也不应当理解为它是在时间之后才到来，因为这会把永恒性弄成未来，弄成时间的一个环节”[②]。按照黑格尔关于有时间性的“持久性”与无时间性的“永恒性”的区分，我们在前面所提的存在于黑格尔哲学中那个不可回避的问题就可以另外表述为：持久性的东西如何一跃而为永恒性的东西？时间性的东西如何一跃而为无时间性的东西？有限的东西如何一跃而为概念？无论黑格尔哲学怎样强调这种持久性多么漫长、曲折（黑格尔哲学的特点之一就是强调人类历史和认识的漫长、曲折），但最后的“一跃”总是不可避免的。这最后的“一跃”是如何可能的？或者说，有时间性与无时间性、持久性与永恒性之间的鸿沟是如何填平的？尽管他声明过绝对概念不能脱离时间性的认识过程，永恒性并不是与时间性相分离的，因而我们不能像有些学者的看法那样，简单认为黑格尔的绝对概念在时间上是有终点的。但黑格尔的绝对概念是唯一真实的全体，是最高的普遍性概念，他从普遍性优于和高于特殊性的基本观点出发用这一最高的普遍概念来结束和涵盖他的全部体系（《精神现象学》是他的全部未来哲学体系的诞生地），从而归根结底压制了特殊性，用无时间性的永恒的无限的东西淹没了时间中持久的有限的东西，一句话，用抽象的概念王国吞并了具体的现实事物。这一观点基本上继承了西方两千多年占统治地位的柏拉图主义的传统形而上学思想，尽管黑格尔没有像柏拉图那样把概念世界与感性世界分裂开来。我在拙著《进入澄明之境——哲

①黑格尔：《自然哲学》，第48、50页。
②同上书，第48～49页。

①参阅拙著:《进入澄明之境——哲学的新方向》"导论",商务印书馆1999年版。

学的新方向》中,把西方传统形而上学由时间中的现实事物到无时间性的(我在那里用的术语是"超时间的"、"超感性的")抽象概念的超越叫做"纵向的超越",黑格尔的"一跃"就是"纵向超越"之一例,而且是传统形而上学中"纵向超越"的一种完善和集大成的一例。所谓"理智直观"就是企图达到这"一跃"的一种途径。但"理智直观"所窥见的无时间性的永恒概念王国只能把哲学和人生引向抽象枯燥、苍白无力的境地,尼采以后的许多西方现当代人文主义思想家都对这种永恒的概念王国持批评和反对态度,并且以黑格尔哲学为出发点,开辟了西方哲学史上的新方向①。

事实上,现实的东西都是有时间性的,时间是黑格尔所谓的"持久性",是永无止境的,它不可能有一个最完满的终结。黑格尔逃不出西方传统形而上学的窠臼,总想用一个最完满的概念来结束自己的哲学体系,于是发生了上述由时间中永远不可能完满的有限的东西如何"一跃"而为无时间性的完满的概念王国的问题。如果像尼采、海德格尔等西方现当代哲学家那样摒弃抽象概念的王国,我们就会由抽象的概念王国回到现实的生活世界,我们的哲学与人生就会富有生气,富有永无止境的开放性。黑格尔尽管也反对那种"没有生命的、孤寂的"抽象性,但他只要死抱住无时间性的概念王国不放,死抱住最完满的概念不放,他的哲学就只能是"没有生命的、孤寂的"。

黑格尔在《哲学全书》的逻辑学中着重区分了"真无限"与"坏无限"的概念,并抬高前者,贬抑后者,黑格尔的这一观点与《精神现象学》中关于从现象学知识中时间的持久性、无穷进展性(无止境性)一跃而为逻辑学中永恒的完满性概念的思

想是一脉相承的。“坏无限”讲的是此一有限物之外尚有彼一有限之物，是无穷进展，现象学知识的持久性正是一种“坏无限”；“真无限”讲的是从对方回到自身的圆圈式的运动，是一种最高的完满，所以永恒的、无时间性的逻辑概念正是一种“真无限”。为了比较充分地了解上面所提的《精神现象学》“绝对知识”章中的问题，本书将在下面专用一章的篇幅，从西方现当代哲学的观点评述黑格尔关于“真无限”与“坏无限”的理论。这样做，从形式上看似乎超出了《精神现象学》的范围，但就内容实质上看，却是《精神现象学》最终所面临的根本问题。

另外，“绝对知识”章最后所谈的绝对概念外化为自然和历史的看法已经预示了黑格尔《精神现象学》以后的成熟体系分为逻辑学、自然哲学和精神哲学的思想：逻辑学讲的是纯粹概念的系统，自然哲学讲的是关于纯概念异化为自然的学问，精神哲学讲的是纯概念在人从自然返回自身的学问，精神哲学相当于《精神现象学》“绝对知识”章最后所讲的历史。《精神现象学》关于纯概念与自然、历史的关系的论述，基本上已经概括了以后的逻辑学与自然哲学、精神哲学三者的关系（当然，黑格尔在以后的成熟体系中对《精神现象学》中的思想又有所发展），但就像我们在前面看到的那样，黑格尔在这里的论述过于简单，以致于上述关于时间性的环节与无时间性的环节之间的统一问题也讲得模糊不清。为了进一步了解《精神现象学》“绝对知识”章所提到的纯概念与自然、历史三者间的关系，也为了进一步了解上述时间性与无时间性的统一问题，本书还将另用一章的篇幅介绍一下《精神现象学》一书以后的成熟体系中关于逻辑学与自然哲学、精神哲学三部分间的关系问题。

①黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,三联书店1957年版,第199页。

第九章
纯粹概念·自然·历史
——未来哲学体系的预告

第八章已经提到《精神现象学》的"绝对知识"章关于"纯粹概念"外在化为"自然和历史"的看法已经预示了《精神现象学》以后的成熟体系分为逻辑学、自然哲学和精神哲学三部分的思想,但《精神现象学》讲得过于简单,本章主要就《哲学全书》谈谈这方面的问题。

黑格尔把他的哲学体系分为逻辑学、自然哲学和精神哲学三部分,这种分法除了与基督教的"三位一体"有密切联系之外,还源于古希腊哲学。黑格尔说:"这个内容(指哲学的内容。——引者)在柏拉图这里开始分为三部分,我们可以区分为思辨哲学、自然哲学和精神哲学。思辨的或逻辑的哲学古代哲学家叫做辩证法。第欧根尼·拉尔修以及其他古代的哲学史家曾明白说过,在伊奥尼亚派创立了自然哲学、苏格拉底创立了道德哲学之后,柏拉图又加上了辩证法。这种辩证法……是在纯概念中运动的辩证法,——是逻辑理念的运动。"①的确,柏拉图虽然没有明白地把哲学分成逻辑学、自然哲学和精神哲学,但他的思想和著作实际上可按这种三分法来划分。斯多葛派明确地把哲学区分为(一)逻辑学,(二)物理学或自然哲学,(三)伦理学(即精神哲学)三部分。它把整

①黑格尔:《小逻辑》,第63页。
②同上书,第60、63页。
③同上书,第119页;并参阅《黑格尔著作》理论版,第8卷,第115页。
④同上书,第37页。
⑤黑格尔:《大逻辑》。《黑格尔全集》,格洛克纳本,第5卷,第21页。
⑥黑格尔:《小逻辑》,第119页;并参阅《黑格尔著作》理论版,第8卷,第115页。

个哲学比喻为田地,逻辑学是这块田地的围墙,物理学或自然哲学是田地中的土壤,伦理学则是田地的果实。黑格尔的三分法吸取了斯多葛派的这个基本精神。

黑格尔认为,逻辑学是研究万事万物(一切自然现象和精神现象都包括在内)之根本、本质和核心的学问,而万事万物之根本在黑格尔看来就是概念或理念,因此,逻辑学也就是研究概念或理念的学问。概念不仅是人的精神现象之根本,而且是自然现象之根本,它存在于一切客观事物之中,故又称"客观概念";这种概念不是指特殊事物的概念,或者像黑格尔所说的,不是指带有"感性杂质"的概念,如桌子的概念、马的概念,而是指一切事物都具有的"最简单、最初步的,而且也是人人最熟知的"[①]的概念,即所谓"非感性"的概念,如有、无、一、多、质、量、因果、必然……等等,逻辑学就以这种所谓"纯粹概念"为研究对象。"逻辑学,研究理念自在自为的科学。""逻辑学是研究纯粹理念的科学。"[②]所谓"纯粹",就是说,这样的概念是撇开了感性事物的,是最普遍、最抽象的。

黑格尔承认,从具体的人的认识过程来看,感性事物是在认识活动之先就独立存在的,他说:"那与自己对立,感官可以觉察的(如这个动物、这个星宿等),是本身存在,独立不依的。"[③]他还承认人的思想在感觉、表象之后,他说:"按照时间的次序,人的意识对于对象总是先形成表象,后才形成概念,而且唯有经过表象,依靠表象,人的能思的心灵才进而达到对于事物的思维地认识与把握。"[④]还说:"直观或存在,按其本性说,的确对于'概念'言是第一的东西或条件。"[⑤]但是,黑格尔认为,这些看法只是"对通常意识而言(Dem gemeinen Bewusstsein)"[⑥],是一种普通常识,只是"关于发生的东西之叙

①⑤黑格尔:《大逻辑》,《黑格尔全集》,格洛克纳本,第5卷,第21页。
②③④⑥黑格尔:《小逻辑》,第37~38页。
⑦同上书,第37页。
⑧同上书,第119页;并参阅《黑格尔著作》理论版,第8卷,第115页。
⑨同上书,第334页。
⑩[英]斯道士(W.T.Stace):《黑格尔哲学》(The Philosophy of Hegel),伦敦1942年版,第302~303页。
⑪同上书,第30页。

述"[①],即对于事实的简单陈述,只是"以一个当前直接的东西作为开端"[②],而这种开端不过是"一个假定"[③]。他认为哲学是讲"真理"、讲"逻辑"的,哲学"不可接受"[④]那种以感性存在、以直观表象为开端的"假定和论断","哲学不应当是关于发生的东西之叙述,而应当是对于其中真理的东西之认识"[⑤],应当是"对于事物作思维着的考察"[⑥],即"对于思维的对象的存在及其规定""加以证明"[⑦],也就是说,要找出事物、对象的根据。而黑格尔认为一切事物、对象的根据都是思想、概念。所以黑格尔说:"真正讲来,只有感官可以觉察之物才是真正附属的(Sekundaere),无独立存在的,而思想倒是原始的,真正独立存在的(Selbstaendige und Primitive)。"[⑧]"以为构成我们表象内容的那些对象首先存在,然后我们主观的活动方随之而起,通过抽象手续,并概念各种对象的共同之点而形成概念,——这种想法是颠倒了的。反之,宁可说概念才是真正的在先的。事物之所以是事物,全凭内在于事物并显示其自身于事物内的概念活动。"[⑨]——这是黑格尔对他的"纯思想"、"纯概念"第一性说的一个论证。

这个论证就是一般唯心主义哲学家所谓"逻辑在先"说。例如斯退士(W.T.Stace)在谈到黑格尔的"绝对理念"到自然的过渡时就说过:"绝对与世界的关系是逻辑的关系而不是时间关系。"[⑩]在谈到黑格尔哲学与希腊唯心主义的亲缘关系时,斯退士说得更明确。他认为这类哲学家都主张"客观思想是第一原理或终极的存在,是绝对,它是一切事物的来源,宇宙必须由它那里获得说明。这个第一原理是第一的,意思只是说,它对于一切事物来说是逻辑上在先。它并非时间上第一"[⑪]。按照这种说法,"纯思想"与现实存在的关系不是时间

上一先一后的关系，而是理由与结论、基础与表现的关系。黑格尔说："逻辑思想是一切事物的自在自为地存在着的根据。"[①]"就思想的通常意义言，我们总以为不仅是指纯粹的思想，因为我们总以为经过思想之物，它的内容或材料必是经验的。而逻辑学中所承认的思想则不然，除了属于思想自身，由于思想自己所产生的思想外，它不能另以别的意义的思想为内容。所以，逻辑学中所说的思想是指纯思想而言"。[②]"逻辑科学的内容一般讲来，乃是超感官的世界（die uebersinnliche Welt）。"[③]"我们应当把逻辑理解为纯粹理性的体系，理解为纯粹思维的王国。**这个王国就是赤裸裸的自在自为着的真理本身**。人们因此可以说这个内容阐述了**上帝在创造自然和一个有限精神**以前的永恒的本质。"[④]黑格尔这些说法比《精神现象学》"绝对知识"章讲得更加详尽清楚，基本思想还是《精神现象学》所说的："纯粹概念"是无时间性的永恒的东西。

但是，正如我在前面已经说过的，黑格尔哲学毕竟不同于柏拉图哲学，黑格尔是一个很重视现实的哲学家，他正确地看到，在现实世界中，"一"、"多"、"质"、"量"……等概念总是同感性事物结合在一起的，现实世界中决没有离开感性事物的概念，例如，没有离开一块石头、一棵树、一匹马的所谓纯粹的"一"，没有离开多块石头、多棵树、多匹马的所谓纯粹的"多"，没有离开石头、树木、马匹的所谓纯粹的"质"，没有离开石头、树木、马匹的所谓纯粹的"量"，如此等等。逻辑学既以脱离感性事物的"纯粹概念"为对象，则逻辑学只能是一个不现实的、最抽象的"阴影的王国"。这样，哲学便不能仅仅停留于逻辑学，它必须前进到自然哲学以至于精神哲学，这也就是说，逻辑学的"纯粹概念"必然表现于万事万物之中，黑格尔把这种

①黑格尔：《小逻辑》，第85页。
②同上书，第83页。
③同上书，第67页；并参阅《黑格尔著作》理论版，第8卷，第70页。
④黑格尔：《大逻辑》，《黑格尔全集》，格洛克纳本，第4卷，第45页。

①黑格尔:《自然哲学》,第28页。
②黑格尔:《精神哲学》。《黑格尔全集》,格洛克版本,第10卷,第20页。
③[英]瓦莱士(W. Wallace):《黑格尔的精神哲学》(Hegel's Philosophy of Mind),牛津1894年版,第12页。

向外的表现叫做“外在化”。《精神现象学》的“绝对知识”章已是持的这个观点。“外在化”并不是指时间上先有“纯粹概念”,只是到后来,“纯粹概念”才一变而为自然事物。相反,黑格尔明白承认,尽管理念是“绝对在先的”,但另一方面,“自然在时间上是最先的东西。”①“外在化”的意思不过是说,“纯粹概念”是万事万物的根本和核心,是万事万物之所以可能的前提,但是单有可能性,还不是现实性,单有核心,没有外表,还不是真实的事物,只有通过“外在化”,事物才是结合核心与外表、本质与现象于一体的现实的真实的事物。黑格尔说:“包含在单纯逻辑理念中的认识,只是我们思想中的认识的概念,而不是认识的现成的本来的面貌,不是现实的精神,只是现实精神的单纯可能性。”②我们说“纯粹概念”是“逻辑上在先”,这就表明“纯粹概念”只是从逻辑上讲是“在先的”、根本的、第一位的,但它们本身并不是现实的事物。关于这一点,英国黑格尔学者瓦莱士(W. Wallace)讲得很好,“纯思想的领域只是理念的幽灵——知识的统一性和实在性的幽灵,它必须再赋予血肉。逻辑的世界仅仅是(用康德的话来说)自然和精神的可能性。它是第一位的,——因为它是第一原理的体系,但这些第一原理只能由一种认识到了靠解释自然事实而获得的心理经验之意义的哲学而明白表现出来”③。黑格尔把逻辑学看成是讲事物的“灵魂”的哲学,把自然哲学和精神哲学看成是“应用逻辑学”,这只是就“纯粹概念”比起自然现象与精神现象来是“逻辑上在先”而言,但离开了自然现象与精神现象的“纯粹概念”,则失去其为灵魂的意义,而成为无血无肉、无所依附的幽灵。“上帝有两种启示,一为自然,一为精神,上帝的这两个形态是他的庙堂,他充满两者,他呈现在两者之中。

①黑格尔:《自然哲学》,第18页。
②黑格尔:《小逻辑》,第60页。
③④黑格尔:《自然哲学》,第34页。
⑤黑格尔:《小逻辑》,第212~213页。

上帝作为一种抽象物,并不是真正的上帝,相反地,只有作为设定自己的地方、设定世界的活生生的过程,他才是真正的上帝,而他的他方,就其神圣的形式来看,是上帝之子。”①这里,“作为一种抽象物”的上帝,是指离开自然和精神的理念或“纯粹概念”,“真正的上帝”则是指体现着理念的现实世界。我们平常把黑格尔的逻辑学看得最高,这只是就它的对象——“纯粹概念“是自然现象和精神现象之所以可能的前提来说的,其实,单纯逻辑学的内容是最抽象的,最不现实的。

“自然哲学,研究理念的异在或外在化的科学。”②这话的意思无非是说,自然现象中潜存着理念,潜存着“有”、“无”、“一”、“多”、“质”、“量”、“本质”、“现象”、“原因”、“结果”……等等概念,自然现象不过是理念之表现。例如“一”这个“纯粹概念”在自然现象中就表现为一块石头、一棵树、一匹马,“多”这个“纯粹概念”在自然现象中就表现为多块石头、多棵树、多匹马,如此等等。概念是一种精神性的东西,只不过在自然现象中,概念是以一种无意识的、“冥顽化”的形式而存在的。

“自然界自在地是一个活生生的整体。”③在自然界的发展过程中,逻辑理念这种精神性的东西能逐步克服自然现象的外在性,逐步克服自己在自然阶段中所处的无意识的、“冥顽化”的状态,从而达到统一性,达到有意识的状态,这就产生了人,产生了精神。“精神是自然的真理性和终极目的,是理念的真正现实。”④“自然并不是一个固定的自身完成之物,可以离开精神而独立存在,反之,惟有在精神里自然才达到它的目的和真理。同样,精神这一方面也并不仅是一超出自然的抽象之物,反之,精神惟有扬弃并包括自然于其内,方可成为真正的精神,方可证实其为精神。”⑤——从这里,一方面可以

①②③④黑格尔:《自然哲学》,第617页。

看到,黑格尔是承认"自然在时间上是最先的东西"的事实的。不过,另一方面,这里也包含有更深一层的意义,即黑格尔并不停留于这一简单事实的承认,他作为一个客观唯心主义者,认为,精神不仅仅表现为它的抽象形态——逻辑理念,"不仅仅是自然界的形而上学理念"[①],因而不仅仅逻辑上"存在于自然界之先"[②],而且,精神作为有能动性的东西,有能力克服和扬弃它的否定面——自然事物,它是"自然界的目标"[③],或者说"目的和真理",而作为预悬的目标,精神也可说是在自然界之先的。当然,这里的"在先",不是指经验上的,而只是指精神暗藏或包含在自然界之中,自然界预先以精神为自己发展的终极目的。所以黑格尔说:"自由的精神作为自然界的目标是先于自然的,自然界是由精神产生的,然而不是以经验的方式产生的,而是这样产生的,即精神以自然界为自己的前提,总是已经包含于自然之中。"[④]

黑格尔认为,精神不仅先于自然(就其作为自然界预悬的目标而言),而且就下述意义而言还先于逻辑理念:按照黑格尔哲学的基本理论和方法,他的每一个三一体都是一个对立面的统一体,都是具体真理,其中的正与反分开来看各自都是抽象的、片面的,而合则是正与反的"真理",——是具体的和现实的东西,在这个意义下,合比起正与反来,是"在先的"。同理,精神是逻辑理念与自然界的合与统一,因而精神先于逻辑理念和自然。逻辑理念是精神的抽象形态,是未表现于外的精神,不是现实中存在着的精神,因而是片面的。自然本身的特点是外在性,没有统一性,它是抽象精神的反面,因而也是片面的。在人的精神中,精神从自然的外在性中又回复到了自己,不过不是简单回复到原来的逻辑理念的抽象状态,而

①黑格尔:《小逻辑》,第60页。
②黑格尔:《精神哲学》,《黑格尔著作》理论版,第10卷,第7页。
③同上书,第9页。
④黑格尔:《小逻辑》,第83页。

是进一步达到了具体的、现实的状态。"精神哲学,研究理念由它的异在而返回到它自身的科学。"[1]人一方面是自然的一部分,一方面又是有理性的,所以人是自然和理念的统一。黑格尔说:"对于我们来说,精神以自然为其前提,而精神乃是自然的真理,从而是自然的绝对第一者(absolut Erstes,'绝对在先者')。"[2]"关于精神的知识是最具体的,因而是最高的和最困难的。"[3]这里所说的"关于精神的知识",就是指精神哲学。黑格尔在这里明确地告诉我们,精神是万事万物的"真理",是最具体、最现实的东西,而精神哲学——关于人的学问则是"最高的"学问。这里所谓"最高",就是指它的对象——精神,比起逻辑学和自然哲学的对象——逻辑理念和自然来,是最具体、最现实的东西。

黑格尔认为,精神的特点是自由,所谓自由,不是任性。"自由正是在他物中即是在自己本身中、自己依赖自己、自己是自己的决定者。"[4]所以精神乃是克服分离性、对立性和外在性,达到对立面的统一:在精神中,主体即是客体,客体即是主体,主体没有外在的客体的束缚和限制。整个自然界的发展就是趋向于这种统一和自由的境界,这就是精神出于自然而又高于自然之所在,也是精神哲学之所以是最高的学问之所在。

根据以上所说,逻辑学、自然哲学与精神哲学三者间的关系可以概括为以下三点:

一、从"逻辑上"说,理念是在先的东西(即所谓"逻辑在先"),在这个意义下,逻辑学是讲事物的"灵魂"的哲学,自然哲学和精神哲学不过是"应用逻辑学"。

二、从时间上说,自然是最先的东西,它先于人的精神,先

①黑格尔:《小逻辑》,第364~365页。并参阅《精神哲学》。《黑格尔全集》,格洛克纳本,第10卷,第474页。
②参阅黑格尔:《自然哲学》,第25、28页。
③黑格尔:《小逻辑》,第365页。
④黑格尔:《精神哲学》。《黑格尔全集》,格洛克纳本,第10卷,第475页。

于逻辑理念。

三、从自然预先以精神为自己发展的目标来说,精神先于自然;从精神是理念和自然的统一与"真理",是最现实、最具体的东西来说,精神更是"绝对在先者"。精神哲学是最高的科学。

黑格尔在《精神哲学》的最后三节(第575~577节)和《小逻辑》第187节中,谈到了哲学体系三部分中的每一部分都可成为联结其他两部分的"中项",他在那几处特别是《小逻辑》第187节所谈的意思,实际上颇相当于我们这里所总括的三点。

关于自然可以成为"中项"的问题,《小逻辑》说:"在这里首先,自然是中项,联结着别的两个环节。自然,直接[呈现在我们面前]的全体,展开其自身于逻辑理念与精神这两极端之间。但是,精神之所以是精神,只是由于它以自然为中介。"① 说自然是"直接[呈现在我们面前]的全体",意思就是说,自然具有直接性,在时间上是最先的东西。②

关于精神可以成为"中项"的问题,《小逻辑》说:"第二,精神,亦即我们所知道的那个有个体性、主动性的精神,也同样成为中项,而自然与逻辑理念则成为两极端。正是精神能在自然中认识到逻辑的理念,从而就提高自然使回到它的本质。"③这段话正是告诉我们,精神凭着自己的能动性,能克服它的否定面(自然)而回复到自身,也就是说,精神是自然预定的目标,精神先于自然。《精神哲学》说,在精神中,"科学(指哲学。——引者)表现为一种主观的认识,这种认识的目的是自由,并且,这种认识本身就是产生出自由的道路"④。这里正是强调精神的特点是自由,实际上也说明了精神哲学是最

①黑格尔:《小逻辑》、第365页。
②黑格尔:《精神哲学》。《黑格尔全集》,格洛克纳本,第10卷,第475页。

高的科学。

关于逻辑理念可以成为“中项”的问题,《小逻辑》说:“第三,同样,逻辑理念本身也可以成为中项。它是精神和自然的绝对实体,是普遍的、贯穿一切的东西。”[①]《精神哲学》说:“理念把自己判断为或区分为两方面的现象(§575,576)(按:这两节是谈的自然与精神。——引者),这种判断把二者规定为它的(自我认识的理性)显现。”[②]这两段话明确地告诉我们,自然与精神是逻辑理念的显现,实际上说明了逻辑理念是“逻辑上在先”的东西,是“绝对实体”,说明了自然哲学和精神哲学是“应用逻辑学”。

以上这些,既是黑格尔哲学体系三部分的关系,也是精神哲学在黑格尔哲学体系中所处的地位。

黑格尔关于哲学体系的三分法,早在法兰克福时期就已有了雏形,那时的三部分是:(一)逻辑学和形而上学,(二)自然哲学,(三)伦理学。在耶拿时期,逻辑学和形而上学叫做“思辨哲学”或“先验唯心论”,而自然哲学和精神哲学则总称为“现实哲学”。《精神现象学》“绝对知识”章的结束语中,如前所述,预告这三部分为“逻辑”、“自然”与“历史”。

黑格尔把精神哲学推崇为“最高的”学问,是他强调人的尊严的表现。他在伯尔尼时期,曾致函谢林说:“人类被提升到了一切哲学的顶峰,这个顶峰高到令人头昏眼花。但是人类为什么这么晚才想到重视人类的尊严、赞赏人类可与一切神灵同等并列的自由能力呢?我相信,人类本身受到尊重,这一点乃是这时代的最好标志。围绕在人世间的压迫者和神灵头上的灵光正在消失,就是一个证明。哲学家们正在论证人的这种尊严,民众将学着去体验这种尊严,他们不是乞讨他们

①《黑格尔通讯集》，第24页。
②黑格尔：《小逻辑》，第96～97页。
③同上书，第121～122页。
④同上书，第325～326页。

的受到践踏的权利，而是自己恢复——重新占有这种权利。”[①]《哲学全书》对人的精神的推崇和青年黑格尔在这封信中对人的尊严和自由的尊重，不是没有联系的。

现在的问题是，精神哲学所讲的精神既然是指人的精神，那么，说精神是自然的真理，是“绝对在先者”，岂不意味着黑格尔的哲学是主观唯心主义吗？

黑格尔经常用“我”这个代名词表示精神的特征——主体与客体的同一，因为“我”是有自我意识的，只有在自我意识中才有“我”，而自我意识就是主体与客体的同一。黑格尔说：“思维的本质事实上本身就是无限的。……当我以一个思想作为思考的对象时，我便是在我自己的本身内。因此，我，思维，是无限的。因为，当我思维时，我便与一个对象发生关系，而对象就是我自己本身。”[②]又说：“感性的事物是互相排斥，互相外在的。这是感性事物所特有的基本性质。……但思想或自我的情形恰与此相反，无有绝对排斥它或外在于它的对立者。自我是一个原始的同一，自己与自己为一，自己在自己之内。”[③]“对必然性加以思维，也就是对上述最坚硬的必然性的消解。因为思维就是在他物中自己与自己结合在一起。思维就是一种解放。……这种解放，就其是自为存在着的主体而言，便叫做我；就其发展成一全体而言，便叫做“自由精神。”[④]黑格尔的“我”决不表示他认为我这个个别人的精神（例如张三的精神、李四的精神）或人类一般就是“绝对”。黑格尔所讲的“我”，不单纯是指张三、李四这样特定的“我”。“我”的基本含义乃是指“概念的绝对否定性”或“自我同一性”，亦即指“自我能忍受其个体直接性的否定，能忍受无限的痛苦，即是说，能在这种否定性中肯定地保持其自身，能与自

①黑格尔：《精神哲学》，《黑格尔全集》，格洛克纳本，第10卷，第30～31页。
②同上书，《黑格尔全集》，格洛克纳本，第10卷，第35页。
③黑格尔：《小逻辑》，第122页。
①参阅黑格尔：《小逻辑》，第83页："当我思维时，我放弃我的主观的特殊性，我深入于事物之中，让思维自为地作主。"这里所说的思维就是指哲学的思维。黑格尔认为，人只有从事哲学的思维、哲学的认识，才能克服个人"主观的特殊性"即克服私人的、主观的方面，而"深入于事情之中"，达到最完全的精神——"绝对精神"。

身同一"[①]。——这也就是上引几段话中关于精神、思维是自我的中心意思。"我"的这一基本特征不仅是个别人的精神所具有的，也不仅是所有个人的精神都共同具有的，而且也是一切事物的真理之所在，或者换句话说，一切事物只有在"自我同一性"——在最高的统一性即"绝对"中，才是最真实的。所以黑格尔认为，"绝对"也就是"我"，就是"精神"。"**绝对的精神：这是关于绝对的最高定义**。"[②]"**那使感觉的杂多性得到绝对统一的力量，并不是自我意识的主观活动**。我们可以说，这个同一性即是绝对，即是真理自身。这绝对一方面好像是很宽大，让杂多的个体事物各从所好，一方面，它又驱使它们返回到绝对的统一。"[③]（重点是引者加的）可以看到，黑格尔不是主观唯心主义者，而是客观唯心主义者。

"绝对精神"与人的精神的区别在于，"绝对精神"是指无所不包的统一的整体，人的精神只是这个整体发展过程中的一个部分、一个阶段；"绝对精神"是最完全的精神，它体现于人的精神之内，但人的精神一般地说是不完全的，因为人总有其私人的、主观的方面，人的精神只有当其发展到哲学精神的地步，就像精神哲学的最高阶段——哲学的认识那样，才达到最完全的精神——"绝对精神"的境界[①]。在这个意义下，"绝对精神"可以说是人的精神的最高形态，也正因为如此，黑格尔的精神哲学——关于人或人的精神的哲学——其最后阶段必然是"绝对精神"。

黑格尔往往把"绝对精神"叫做上帝，但他所说的上帝并不是具有个别人所具有的那种人格，因为上帝不是有限的个人；说上帝有人格，那也只是说上帝是精神，并且只是说上帝是最完全的精神，而不是说上帝是有限的精神。

不过，黑格尔在区别“绝对精神”与人的精神的同时，却更多地强调二者的同一性。“绝对精神”是包括自然现象和人的精神现象的统一体，“绝对精神”体现于二者之中：自然现象是“冥顽化”的精神，人的精神是达到自我意识的精神，或者换句话说，精神的特征（“自我同一性”）在自然阶段尚是潜在的、不自觉的，而在人的精神阶段则是明白发挥出来了的，是自觉的；但无论自然还是人的精神都贯穿着同一个精神。整个“绝对精神”的发展过程（由自然现象到人的精神现象的发展过程）就是由“冥顽化”的精神到自觉的精神的发展过程，也就是由外在性和必然性到达统一性和自由的发展过程，而人或人的精神，特别是人的哲学精神或哲学认识居于“绝对精神”发展的顶峰。

我们平常强调精神与自然的对立，强调：没有人，自然也独立存在。这种强调当然是正确的，但是，这一点，黑格尔也是承认的，要不然，他怎么会明白宣称“自然在时间上是最先的东西”呢？不过更重要的是，在黑格尔看来，没有人的世界，或者说，如果“绝对精神”没有发展到人的精神的地步，那么，它（单纯的自然）就是一个冥顽不灵的世界，是一个发育不全的世界。说这样的世界“冥顽不灵”、“发育不全”，就是说它未能发展到把事物的“自我同一性”明白地自觉地表现出来；只有人，只有人的精神、人的自我意识才能做到这一步，就此而言，也可以说，“人为万物之灵”。这里应该重复声明的是，黑格尔这种看法也不表示他是一个主观唯心主义者；黑格尔的中心思想乃是强调“自我同一性”是万事万物的真理，而只有人的精神才能有意识地把这个真理表而出之。黑格尔说：“我们可以举出我作为自为存在最切近的例子。……当我们说我

①黑格尔：《小逻辑》，第212页。
②[英]芬德莱(J.N.Findlay)：《黑格尔再考察》(Hegel: A Re－Examination)，伦敦1958年版，第41页。

时，这个'我'便表示无限的同时又是否定的自我联系。我们可以说，人之所以异于禽兽，且因而异于一般自然，即由于人知道他自己是'我'，这就无异于说，自然事物没有达到自由的'自为存在'，而只是局限于'定在'[的阶段]，永远只是为别物而存在。①""自为存在"是包含他物于自身之内的存在，是"一"。黑格尔举"我"作为"自为存在最切近的例子"，以说明人之所以不同于一般自然，就在于"人知道他自己是'我'"，在于人意识到他是"自为存在"，即是说，人能意识到"自我同一性"，而"自然事物没有达到自由的'自为存在'"，即是说，自然事物没有意识到"自我同一性"。英国黑格尔学者芬莱德(J.N.Findlay)说："在黑格尔看来，……意识就是把普遍性和统一性从特殊性和多样性中解救出来的活动，是用前者解释后者的活动。"②可见人的"灵明"决不意味着人的精神能强加给自然以外来的秩序(像康德所主张的那样)，相反，人的"灵明"只在于人能把本来潜藏于自然中的普遍性和统一性"解脱"出来，表白出来。

以上这些，说明黑格尔既注意了人的精神和自然的同一，又强调了人的精神区别于自然和高出于自然之处，强调了精神哲学在其哲学体系中的崇高地位。

关于逻辑概念、自然与人类精神三者的关系，黑格尔用了三个不同意义的"在先"和"中项"的说法，其根本用意都在于说明三者的统一，三者的不可分离性。在黑格尔看来，哲学的对象"绝对"，乃是由逻辑概念、自然和人类精神三个环节构成的无所不包的统一整体，在这个整体中，三者互相联系，互为中介；这个整体是精神自我发展着、自我认识着的过程，精神由逻辑概念外化(异化)为自然再在人的精神中返回到精神自

身。人的精神发展的最高阶段是“哲学认识”，至此，人的精神就与“绝对精神”合而为一，从而也就达到人的精神的最高境界和最高形态，而“哲学认识”的特点就是达到对逻辑概念的认识。请看《哲学全书》“精神哲学”的“绝对精神”部分在讲到哲学认识时的论述：《哲学全书》的“绝对精神”部分在讲到哲学时，开宗明义就说：“这门科学（指哲学。——引者）是艺术与宗教的统一。”艺术“按形式说是外在的直观方式”，这种方式“把实体的内容分裂成为许多独立的形态”；宗教把分散的东西展示于表象之中并“加以中介”，宗教以表象的方式呈现“绝对精神”；哲学使二者结合为一，它使艺术的外在方式通过宗教而提升为“自我意识着的思想”（zum selbstbewbten Denken），使二者中被分散了的东西结合为一个整体。[①]

黑格尔上述这段讲话的意思在《美学》中讲得比较通俗易懂：“绝对精神的这三个领域（指艺术、宗教、哲学。——引者）的分别只能从它们使对象，即绝对，呈现于意识的形式上见出。”艺术是“一种直接的也就是感性的认识，一种对感性的和客观的东西本身的形式和形态的认识，在这种认识里，绝对成为直观与感受性（Empfindung）的对象”。宗教的形式是“表象的意识”。哲学的形式则是“绝对精神的自由思想”[②]。艺术的缺陷在于借外物以认识绝对，精神在这里还未摆脱外在的感性的东西，未摆脱客体性；只是到了宗教，人的精神才“把它自己的内心生活看作体现真实的真正形式，只有在这种形式里才找到满足”[③]。“宗教意识的形式是表象，因为绝对离开艺术的客体性（Gengenstaendlichkeit）而转到了主体的内心生活，以主体的方式呈现于表象，所以心情和情绪、内在的主体性，就成了一种主要的环节。”具体地说，宗教的内在主体性表

①《黑格尔著作》理论版，第10卷，第378页。
②同上书，第13卷，第139页；并参阅《美学》第1卷，第129页。
③黑格尔：《美学》第1卷，第131页。

①《黑格尔著作》理论版，第13卷，第142~143页；并参阅《美学》第1卷，第132页。
②同上书，第13卷，第143页；并参阅《美学》第1卷，第133页。
③同上书，第13卷，第143~144页；并参阅《美学》第1卷，第133页。
④同上书，第10卷，第378页。
⑤同上书，第10卷，第378~379页。

现在对“绝对”的内心的“虔诚态度”，而不只是艺术的外在感性方式。宗教高于艺术之处在于宗教“吞食消化了”客体性。[①]但是在黑格尔看来，情绪的虔诚与表象的虔诚还不是最高形式的内在生活，宗教仍带有艺术的外在性，只有“自由思想”才是“最纯粹的知识形式”，而哲学就是“用系统思想去掌握和理解原来在宗教里只是主观感受性或表象的内容”。[②]正是“在这样的方式下，艺术和宗教两个方面在哲学中统一起来了：一方面哲学有艺术的客体性，当然在这里已经抛开了外在的感性因素，但是已把感性因素转换为最高形式的客观事物即转换为思想的形式；另一方面，哲学有宗教的主体性，这个主体性已纯化为思想的主体性。因为思想一方面是最内在最真实的主体性，另一方面，真正的思想、理念同时又是最具有实质性的、最客观的普遍性。”[③]

黑格尔认为，哲学的认识是“艺术和宗教二者的思维式地认识到的概念”，它把认识内容中的诸不同因素看作是具有必然性的，而且这种必然性被认为是自由的。所以哲学的特征也可以说是“对绝对表象的内容的必然性的认识”，也是“对两种形式的必然性的认识”（这两种形式，一是外在性，一是回复到内在性）。[④]所以，“这种认识乃是对这种内容及其形式”的承认（Anerkennen），是解放形式的片面性，把它们提高成为绝对的形式，绝对的形式是内容自身的规定，与内容同一，是在内容中对自在自为存在着的必然性的认识。哲学就是这样一种运动，当其最终把握住自己的概念时，它发现它已经完成了，也就是说，哲学只是回顾它的认识。[⑤]总之，在黑格尔看来，哲学是通过思维来把握概念，它要求认识到概念中各种因素的必然性，要求把外在性与内在性结合起来，它是形式和内

①②《黑格尔著作》理论版,第 10 卷,第 393 页。

容的统一,是把脱离内容的片面的形式提高为与内容相结合的“绝对形式”的一种“运动”。

可以看到,“绝对”(“绝对精神”)的三个环节(概念、自然、人的精神)统一的过程,乃是以概念始而又以概念终(当然,不能把这个过程理解为时间上的先后相继)。“绝对”之所以需要经历这么一个圆圈式的运动,是因为“绝对精神”是具体的,而不单纯是抽象的概念,作为终点的概念是经历过外在化而与自然、与人的精神相结合的具体概念。所以黑格尔在精神哲学的结尾部分说:“这种哲学的概念,乃是自我思维着的理念(die sich denkende Idee),是进行认识的真理(§236),是具有这样一种意义的逻辑的东西,即,这种逻辑的东西是在具体内容中亦即在其实在性中得到了验证的普遍性。”[①]这也就是说,哲学的概念(具体概念或理念)不是抽象的普遍性或抽象的同一性,而是与具体内容相结合的、把具体内容当作自己的实在性来体现自己的普遍性;不是僵死不动的真理,而是不断认识自己、思维自己,从而深化自己的真理。这样,哲学就可以说是从抽象进入具体、从表面现象进入自身的构成因素的一种圆圈式发展的合乎逻辑的过程或体系,而且它是“精神性的东西”[②]。尽管如此,这里仍然存在着上一章所提的那个问题,即无时间性的概念与时间性的东西,如何统一和调和?无时间性的永恒性与有时间性的持久性之间的鸿沟如何填平?具体地说,在上述圆圈式发展过程中,无时间性的概念如何外化为有时间性的自然(自然实际上也是有时间性的)和人类精神,有时间性的人类精神又如何在最后的哲学认识一跃而提升和回复到无时间性的概念?黑格尔虽然强调“关于精神的知识是最具体的,因而是最高的和最困难的”,但精神发展的

最高阶段既然是哲学的认识即对于概念的把握，那么，归根结底，在黑格尔的整个哲学体系中，最高的仍然是概念，当然这里的概念是具体概念，而不是抽象概念。问题在于黑格尔的具体概念是如何把无时间性的环节与有时间性的环节统一、调和起来的？或者再说得通俗一点，超感官的东西是如何与感性中的东西结合起来的？只要黑格尔坚持有一个无时间性的永恒王国，并认为它是万事万物之根底，这个问题就是不可避免的。我在上一章已经提到这个问题与黑格尔的"真无限"与"坏无限"的区分有关，下章将专门论述之。

第十章
"真无限"? "坏无限"?
——"绝对知识"所引发的问题

第八章已经提到,现象学知识的"持久性"与纯粹概念的"永恒性"如何统一的问题是和黑格尔关于"真无限"与"坏无限"的关系问题紧密相联的。为了进一步了解《精神现象学》"绝对知识"章所引发的问题,这一章拟对"真无限"与"坏无限"作专门的评述。

黑格尔把无限分为两种,一种叫做"真无限",又叫"肯定的无限"或"理性的无限",一种叫做"坏无限",又叫"否定的无限"或"知性的无限"。"坏无限"就是我们通常所了解的无限,甲之外有乙,乙之外有丙,丙之外有丁,以至无穷,或者用数字来表示也一样,1 之外有 2, 2 之外有 3,以至无穷。前面说的无限时间的观点:此时之外有彼时,彼时之外还有彼时,以至无穷,这就是一种"坏无限"。按黑格尔的说法,"坏无限"的特点是对有限者的简单否定、简单抛弃,但有限事物的有限性并没有真正被否定,而是重复发生,甲这个有限事物被乙简单否定了,但乙仍然是有限的事物,这种无穷进展的过程无论推到多么遥远,其为有限事物则照旧,这种不断变换从来没有离开有限性的范围而达到无限,无限被置于不可企及的彼岸。"真无限"则不然,它不是某物与别物彼此处于外在的关系之中、

①参阅黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1981年版,第106～107页。

不是某物在别物之外,而是在别物中即在某物自身之中,也就是说,任何一个某物都以别物为自己内在的构成因素,从某物过渡到别物不是过渡到自己以外的东西,而是和它自身在一起,是在别物中返回到某物自身。所以"真无限"是否定之否定,是某物与别物、有限与无限的具体统一,是一个整体。"真无限"不是像"坏无限"那样把无限推到有限者之外,而是在有限者之内实现无限。"坏无限"好像一条永无止境的直线,"真无限"则是一个完满的圆圈。"坏无限"总有外在的有限物限制自己,是不自由;"真无限"则没有外在的东西限制自己,它是自由的原则。

黑格尔关于"真无限"与"坏无限"的划分,直接来源于斯宾诺莎。斯宾诺莎区分"思维的无限者"与"想象的无限者",数学上的无穷系列就是一种"想象的无限者",相当于黑格尔所说的"坏无限",而"思维的无限者"是绝对无限的、无上圆满的、唯一的"实体",这种无限者之外决无其他任何东西限制它,它是唯一的、最高的"自由因",斯宾诺莎把这种无限者称为"绝对的肯定"。黑格尔赞赏斯宾诺莎对无限的这种划分法,不过黑格尔认为斯宾诺莎所主张的"思维的无限者"缺乏主体性、能动性,即精神性。黑格尔把他的"真无限"不仅像斯莎那样看作是"绝对的肯定",而且进而认为"真无限"是"否定之否定"的过程。①黑格尔哲学体系的最高范畴"绝对精神"是最大的、最高的"真无限",它由一系列大大小小的、由低级到高级的主客对立统一构成。主体与客体的对立是彼此限制,二者的统一是扬弃限制之后所达到的"真无限"。最初的"真无限"在精神的自我发展过程中表现为片面的有限者,于是必然要克服自己的有限性,达到更高一级的主客统一,这更高一

①《黑格尔著作》理论版,第13卷,1983年版,第130页。

级的主客统一体也就是更高一级的"真无限",如此一步一步上升,最终达到最高的主客统一,这也就是最高的"真无限"。在此"真无限"中,主体通过漫长的限制和克服限制的过程之后达到了完全克服客体的限制的绝对主体性,即"绝对精神",所以黑格尔把"绝对精神"这种最高、最后的主客统一体又叫做"绝对主体"。"绝对主体"就是绝对无限即最高的自由。

上述的过程是由黑格尔成熟的哲学体系的三个部分或者说三大阶段即逻辑学所讲的概念、自然哲学所讲的自然、精神哲学所讲的人的精神来完成的。为了简捷起见,这里且举《哲学全书》精神哲学部分来说明在黑格尔哲学中有限的个人精神是如何通过漫长而曲折的道路以达到无限的"绝对精神"的。这条道路基本上就是《精神现象学》所描述的道路,我已经在前面的章节中介绍过了。这里之所以另举《哲学全书》的精神哲学部分为例,除了避免重复外,还因为《哲学全书》讲得更明确,更便于说明黑格尔在他的体系中是如何贯彻"真无限"的观点的。

黑格尔在精神哲学部分中把人的精神分为"主观精神"、"客观精神"、"绝对精神"三大阶段。"主观精神"是指个人的精神,它又分为三个小的阶段,这三个小阶段大体上是个人的意识从最原始的、与禽共同的、低级的、模糊的主客不分状态经过区分主客到达初步的主客统一的过程。但即使是个人精神的最高阶段,也仍然具有有限性。个人的精神为了要实现自己,必须"认识到自己的有限性,亦即否定自身,并从而获得自己的无限性。有限精神的这种真理就是绝对精神"[1]。从个人的有限精神到绝对精神之间还需经过"客观精神",即个

①黑格尔:《小逻辑》,第96~97页。

人精神的外部表现如法律、道德、社会(包括家庭、市民社会、国家)等,国家是“客观精神”范围内最高的主客统一、最高的主体性和自由。但“客观精神”范围内的主体性和自由例如政治上的自由仍然是有限的,因此,人的精神的发展必须超出社会历史即整个“客观精神”的阶段,进入“绝对精神”的领域,在此领域中最高的主客统一才得以最终完成,这里的主体性才是无限的,自由也得到了最后的最完满的实现。至此,人与“绝对精神”同一,有限者的个人达到了“真无限”,这样的人乃是最真实、最完满的人。“绝对精神”还有其本身的发展阶段:第一是艺术的阶段,即以直接感性的形式把握无限的绝对;第二是宗教,即以表象的形式把握无限的绝对;最高的是哲学,它以概念的形式把握无限的绝对。黑格尔认为艺术、宗教都各有其有限性,只有“纯思维”或“无限的思维”及其产物“纯概念”才是最高的“真无限”。黑格尔说:“须知,一说到思维,我们必须把有限的、单纯理智的思维与无限的理性的思维区别开。”“思维是有限的,只有当它停留在有限的规定里,并且认这些有限规定为究竟至极的东西。反之,无限或思辨的思维,一方面同样是有规定的,但一方面又扬弃了规定和限制的缺陷。所以无限并不似通常所想象的那样,被看成一种抽象的往外伸张和无穷的往外伸张。”“纯粹思维本身是没有限制的。”“哲学思维”不同于“一般思维”,它“以思想的本身为内容”。“我、思维,是无限的。因为当我思维时,我便与一个对象发生关系,而对象就是我自己本身。”①“无限的思维”之所以能达到无限的自由,正是因为它“不依赖他物”,“除了在思维中外,在任何别的东西中精神都达不到这种自由。譬如在直观里,在感觉里,我发现了自己是被决定的而不是自由的。

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,三联书店1956年版,第28页;《黑格尔著作》理论版,第18卷,1982年版,第42页

……只有在思维中,一切异己性都透明了,消失了,精神在这里是绝对自由的”。[①]

黑格尔所主张的“真无限”有以下几个特点:第一,“真无限”是在主客关系的思维框架内完成的,“真无限”的发展过程就是主客对立统一的过程,最高的主客统一或最高的主体性即是最高的“真无限”;第二,“真无限”的无限性或完满性不在有限性的彼岸,而是在有限者之内可以达到、可以实现的;而且第三,在有限者中实现和达到无限完满性的途径是纯思维、纯概念,而非其他任何东西如感性直观,换言之,有限者只是在纯思维、纯概念中实现和达到无限的,而不是在感性直观之类的东西中实现和达到无限。

黑格尔这套崇尚“真无限”、贬低“坏无限”的理论得到后世一些人的赞许,也遭到一些人的批评。在我国哲学界近半个世纪以来,似乎有一种倾向,认为只理解“坏无限”,不理解“真无限”,就不过是常识性的俗见,算不得哲学。果真如此吗?人与世界万物的关系就只是主体与客体的关系吗?主客关系能充分表达人与万物融合为一的深层关系吗?无限性的本质意义究竟是一种回到自身的圆满性呢,还是永远没有完结的无穷进展?无限性能在现实的有限者内实现吗?通过“纯思维”、“纯概念”来实现的无限性是现实的实现吗?抑或是抽象的实现?有限的现实的事物都处于“坏无限”的时间性中,无时间性的完满性概念(“真无限”)如何能在“坏无限”的有限的现实的事物中实现,二者间的鸿沟是怎样填平的?简单一句话,我们究竟要强调“真无限”还是要强调“坏无限”?德国当代哲学家伽达默尔明确地站在为“坏无限”辩护的立场上而与黑格尔的观点相对立。在伽达默尔看来,无限就是没

有完结，不可穷尽，黑格尔所说的“坏无限”正是无限性的真正本质之所在。伽达默尔的哲学观点是值得肯定的。我以为黑格尔的“真无限”是抽象的，而他所说的“坏无限”倒是现实的。在哲学有了由重抽象到重现实的转向之后，我们宁要强调黑格尔的“坏无限”，不要强调“真无限”。

黑格尔是西方古典哲学的主客关系式之集大成者，他认为无限的普遍性本质即概念是万事万物之根底，他由此而崇尚概念，所以这种哲学又叫做概念哲学。黑格尔的“真无限”归根结底是主客的统一，是他所谓的“具体概念”，“具体”在这里是指对立面（或多样性）的统一之意。尽管黑格尔强调“具体概念”的普遍性包含特殊性，无限性包含有限性，但最终还是奉无限的普遍性概念为至尊，这种至尊性是黑格尔所谓“真无限”的主要特征之一，它把人的注意力引向抽象的概念世界，把人生变得苍白枯燥，贫乏无力。

黑格尔“真无限”的一个重要特点是绝对完满性，并且他认为这种完满性可以实现于有限者之中，这种观点显然是不现实的。现实的有限事物中根本没有绝对完满的东西，它们都是黑格尔说的“坏无限”，永无完满之时，绝对完满性只能存在于抽象概念中。其实，黑格尔也明确地承认并强调这一点，前面已经说过，他认为“真无限”所产生的自由只能在“纯思维”中达到，而不能在现实的感觉直观中达到。但黑格尔从传统概念哲学的旧观点出发，坚持主张“纯思维”中的东西才是最真的、最高级的，尽管如前所述，“纯概念”不是无生命的、孤寂的，而必然包含并从而外化为自然和历史。

更进而言之，主客统一的核心是在本来彼此外在的主体与客体之间搭上认识—思维的桥梁（狄尔泰语），即使黑格尔

发展了古典的主客式,把主客的对立统一变成一个漫长曲折的发展过程,但黑格尔哲学的最高范畴"绝对精神"——"绝对主体性"仍然不脱主客式的窠臼。他通过一系列的由低到高的认识桥梁,以主体吞食客体的方式所达到最高的主客统一并没有把人与万物融为一体,从这个意义来说,他的"真无限"并不是真正的无限,它仍然保留了人与万物之间的限隔(限制),因为人生的意义,人与万物的关系,决不止于在主体与客体之间搭上认识—思维之桥而已。人生乃是作为有知(认识)、有情、有意、有本能的人与万物融合为一的整体,这才是真正的现实,才是真正达到了人与万物之间无有限隔("限制")的境地,也可以说是真正的无限。"宇宙不曾限隔人,人自限隔宇宙。"(陆象山语)主客关系式(其中包括主客的统一)就是限隔人与宇宙的一种因素和方式。以海德格尔、伽达默尔等人为代表的许多西方现当代哲学家着力批评以黑格尔为代表的主客关系式,就是因为他们看到了主客关系式对人与万物之间的这种"限隔",而力图超越主客关系式,达到人与万物间的融合,达到万物一体的境界。伽达默尔说:海德格尔的"在世"(按:即人寓于世界之中、融于世界之中)"指明了主体—客体(原译作"主客观")分裂的扬弃"[①]。"扬弃"就是超越,不是抛弃。

在现实世界中,每一当前在场的东西都是有限的东西,但它的背后都隐藏着无穷无尽的、千差万别的、影响不等的然而同样现实的关联(相互作用、相互影响、相互牵连)作为产生它的根源,可以说,在场的有限者植根于不在场的无限性之中,但这里的无限性是无穷尽性,是黑格尔的"坏无限",不是有终结的圆满性,不是黑格尔的"真无限"。黑格尔继承柏拉图主

义的传统，以抽象的概念为万事万物之根源，我把这种哲学叫做“有底论”，实际上黑格尔正是以最高的“真无限”的概念为底。与此相反，我这里所讲的在场的有限事物植根于不在场的无穷尽性之中的观点，是一种“无底论”。如果说“无底论”也是一种追根问底的学问，那么，它乃是以无根为根，以无底为底。“有底论”把有限者放在抽象概念的底中，虽有底却抽象，“无底论”把有限者放在无底深渊之中，虽无底却现实。世界原本是现实的，是无穷无尽的。[①]换言之，世界原本是黑格尔的“坏无限”。

“有底论”的“真无限”诚如黑格尔所说是一个整体。“无底论”的“坏无限”也不是由于像黑格尔所说的那样永远向外跑、不断地一个超出一个，就不能把它们综合为一，只不过黑格尔的“真无限”的整体是靠“纯思维”达到的，“无底论”的“坏无限”则不是靠思维而是靠想象才能达到一体。这里所说的想象不是西方自柏拉图到黑格尔的传统形而上学所讲的“原本—影像”公式意义下的想象，而是由康德提出经胡塞尔发展了的意义下的想象，这种想象就是把不在场的东西与在场的东西综合为一的能力，它仍然保留了不在场的东西的不在场的性质，却与在场的东西结合为一个“共时性”的整体。[②]通过这样的想象力，就可以把无穷进展系列（“坏无限”）中任何一个当前在场的有限物与在它之外的无限多不在场的东西综合为一个整体。其实，任何一个简单的东西(thing)，也要靠想象才能成为一个“东西”，例如一颗骰子，单凭知觉所得到的在场者，只是一个无厚度的平面，不能算作是一个“东西”，我们之所以能在知觉到一个平面的同时就认为它是一颗立体的骰子，是一个有厚度的东西，乃是因为我们把未出场的其他方方

①参阅拙文:《哲学的新方向》，载《北京大学学报》1998年第2期。
②参阅拙著:《进入澄明之境——哲学的新方向》“思维与想象”章。

①关于庄子人与万物一体的观点与西方主客关系式相对立的论述，可参阅 Graham Parkes, Nietsche and Asian Thought, The University of Chicago Press, 1991，第 115、116、127 页。

而面通过想象与知觉中出现的在场者综合为一个“共时性”（“同时”）的整体的结果。如果要把骰子之为骰子的内涵尽量广阔地包括进来，则我们在知觉到骰子当场出现的一个平面时，还同时会想象到赌博、倾家荡产、社会风气、制造骰子的材料象牙、大象……等等一系列未出场的东西，正是这无穷多隐蔽在出场者背后的东西与出场者之间的复杂关联构成骰子这个“东西”之整体。骰子这个小小的“东西”之整体是如此，世界万物之整体亦然。从存在论上来讲，世界万物无穷无尽，它们是一个无穷无尽的相互关联之网；从认识论上来讲，我们不可能同时知觉到无穷多的万事万物，不可能让万事万物都同时出场，但我们可以从任何一个当前在场的有限之物出发通过想象把无穷多未在场的东西甚至实际经验中从未出场的东西（包括实际世界中认为不可能出场或出现的东西）与在场的有限物综合为一体，或者换句话说，我们可以在想象中让无穷多未出场的万事万物与在场的有限物综合为一体。平常我们说，人不能同时看到万物，不能在看到地球的这一面时同时看到另一面，只有上帝能做到这一点，我以为想象就具有上帝的这种功能。它既能看到此，又能同时想象到彼，把二者综合为“共时性”的整体。这种通过想象得来的整体，既是整体，又是无穷进展的。斯宾诺莎在贬意之下把无穷进展称为“想象的无限性”，我在“想象”的现当代意义下，却想把这种无穷进展称为“想象的无限性整体”以扬弃黑格尔的“真无限”的整体。

既是整体，又是无穷进展，庄子就是持的这种观点。庄子一方面说“吾观之本，其往无穷；吾求之末，其来无止”（《庄子·则阳》，一方面又主张“天地与我并生而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）。①可见庄子讲的天地万物一体之整体亦不同于黑

格尔的“真无限”之整体，而与我所说的“想象的整体”有某种类似之处。故庄子的万物一体的境界也不是一种超时间的抽象概念的世界，而是“上与造物者游而下与外死生、无终始者为友”的境界(《庄子·天下篇》)，“无终始者”就是无穷无尽之意。当然庄子关于如何达到万物一体之整体的逍遥境界的途径是“心斋”、“坐忘”，“心斋”、“坐忘”并不是我所说的“想象”，但无论如何，它是与认识、感觉、思维不同类的东西。庄子的“心斋”、“坐忘”有主虚静的消极思想，而我所说的“想象的无限性整体”所具有的无穷进展性，则激发人的无穷向往与追求，激发人在无限性中的追寻。

人的无限性的向往与追求并非生而有之。人生之初不分主体与客体，无自我意识，也不能区分有限与无限。自从有了自我意识，能区分主体与客体之后，人就开始了主—客关系式的思维方式和生活方式：以我为主，以他人他物为客，以人为主，以自然为客，这里的他人他物包括自然物和人类社会等等在内，把它们当作自己的对象来加以认识并进而利用之。这也就是我们平常讲的从感性认识到理性认识的过程，以及从实践到认识、从认识回到实践的过程。我们平常以为这就是认识论的全部内容。在半个世纪以来我们所广为宣讲的哲学原理和认识论中，根本没有想象的地位，即使讲到想象，也不过是按西方旧形而上学的“原本—影像”的公式来理解想象，更谈不上讲无限的向往与追寻。原因很简单，就因为我们所宣讲的哲学原理和认识论基本上属于西方传统的“在场形而上学”(Metaphysics of presence)的框架，尽管在形式上有不同之处。

所谓在场的东西，并不只是感觉、知觉中直接个别的东

① 参阅拙文:《阴阳学说与西方哲学中的在场、不在场》,载《社会科学战线》1998 年第 3 期。

西,它也包含理性认识中的概念、本质、规律性、普遍性。不要以为凡感觉不到的东西如概念、理念就是不在场的东西。感性认识中的东西是瞬息万变的在场者,概念、普遍性等则是不变的恒常的在场(constant presence),是抽离了特殊事物与其背后的不在场者的千丝万缕的联系而得到的共同的、不变的特性,它把变动不居的个别的在场者变成了恒久的普遍的在场者。"在场形而上学"也大讲无限性,例如黑格尔的"真无限",但他的"真无限"正是一种永恒的在场的东西,即普遍性概念,而且它是无时间性的非现实的东西。

也不要以为"在场形而上学"就不讲事物背后的联系,不讲正面背后的反面。黑格尔就大讲对立面的统一,但黑格尔的正反合公式总是要求从正到反之后,强调从反"回到"正(合),认为作为"合"的"正"即否定之否定才是最真实的、最具体的真理,是一切有限者的无限根源。如果说"正"是在场者,"反"是不在场者,那就可以说,黑格尔的"在场形而上学"最终是以在场者("永恒的在场")为本、为先,不在场的东西最终要返回到在场的东西("永恒的在场")。与黑格尔相反,我们则强调在场的有限者以无穷无尽的不在场者为本、为先,在场者要返回到不在场者,"正"要返回到"反"。如果借用中国阴阳学说的术语来说,我们强调的是,由阳返回到阴就是"反本求源"①。由此,我倒是想把西方传统的"在场形而上学"称为"阳性形而上学",把我在前面所讲的观点叫做"阴阳和合的哲学",这里所说的阴阳只是取其隐蔽和显现的意义,而不是取其物质性的阴气与阳气之意。

由此可见,我们平常讲的主体对客体的感性认识到理性认识的过程,讲到头,最终认识的也不过是在场的东西,只停

留在在场的东西一边。我们并不像一般的西方传统形而上学那样主张普遍性概念存在于感性的、时空的领域之外，而强调普遍在特殊之中，理在事中，现实世界是二者的结合，但即使如此，事理相结合、普遍与特殊相结合的东西也仍然是在场的东西。我们平常讲的哲学基本观点重在从变动不居的在场者通过理性认识达到恒常不变的在场者，而不考虑隐蔽在事物背后的无穷无尽的现实性的关联是在场的东西的根源。我们讲普遍联系也不是从在场与不在场、隐蔽与显现的视角看待联系，而实际上是把普遍联系都看成是在场的东西。所以我们平常讲哲学也根本不讲从在场的有限之物出发对无穷尽的不在场者的想象，不讲有限者的无穷追寻。

实际上，个人或整个人类思想意识的发展并不以此为满足，并不甘愿停留在主客关系上的从感性认识到理性认识的阶段。前面说到西方哲学史从以黑格尔哲学为代表的主客关系式到以海德格尔为代表的对主客关系的扬弃与超越，就是一种说明。从个人来说，超越主客关系，达到人与物融合为一的境界或海德格尔所说的"此在与世界"的关系即"在世"的境域，乃是个人意识发展的更高级的阶段，这是一种超理性认识的阶段，这个阶段不再是寻找普遍性概念，不再是寻找事与理的统一，而是在此基础上通过想象把在场的有限的东西(包括普遍性概念或理性在内的在场者)与不在场的无穷尽的东西结合为万物为一的无限整体，在无限性中追寻。作为人类中少数"优选者"的真正的诗人能经常达到这个境界，平常多少有些诗意的人有时也能进入这个阶段。一个完全不能超越主客关系阶段的人是根本没有诗意的人。

人本来或者说原初地就生活于万物一体之中，与万物息

①《黑格尔著作集》理论版，第10卷，第256页

息相通，是有了主客关系的思维方式之后才产生了人与万物之间的限隔，现在要进而在高一级的阶段上回复到万物一体，这就需要修养和陶冶，需要审美教育，这并非人人都能做到（所谓"人天生都是诗人"，那是另外一种含义，而且不同的哲学家有不同的解释，我在别的许多文章中都已谈过，兹不具论），但它毕竟是人生旅程的高级阶段。

由此观之，人从无自我意识到主客关系式的感性认识与理性认识，再进而到对超主客关系的万物一体的领悟，或者换句话说，从对在场者的感性认识与理性认识到在场与不在场的想象中的结合和对不在场者的无限追寻，乃是"人生在世"的全过程。那种只讲主客关系式中对在场者的感性认识与理性认识，不讲超主客关系式中对不在场的无限性的想象与追寻的西方"在场形而上学"，可以说是在人生旅程中半途而废。

诗意或艺术性在于超越在场，超越认识、思维，从而在想象中、在无限性中追寻，否则，就没有真正的诗意和艺术品。但诗意和艺术品总是包含有在场的东西，包含有思、有理。显现于诗人和艺术家心目中的当前的东西，并不是像黑格尔所说的一个什么也不是的毫无规定性的、没有经过理性认识的"这一个"，诗人和艺术家的直观（在场的东西），正如黑格尔在别处所说，"并不是单纯直观地看待事物。一个真正的诗人在阐述他的作品之前和阐述过程中，勿宁是反复沉思和后思（nachsinnen und nachdenken）"①。可以说，显现于诗人和艺术家当场的东西是凝结着思和理的具体有限之物，黑格尔在这一点上是值得肯定的，但诗人和艺术家并不像黑格尔所说的那样去追求纯思维中的纯概念，以期把纯概念（"理念"）显现于感性的东西之中，也不像科学家那样把具体有限之物的理

①伽达默尔:《真理与方法》第2卷,台北版,1995,第8页

②参阅 Paul Ricoeur From Text to Action, North western University Press, 1991,第33页。

(规律性)加以抽绎和论证,而是从在场的具体有限物中显现出无限性的不在场的东西,从而让观赏者有无穷的想象——玩味。但是一个根本没有凝结着思和理的直观中在场的东西,也不可能显现出隐蔽在其背后的无穷关联,不可能引发人们的无穷想象。梵·高画的农鞋如果没有凝结着画家本人的思,怎能引发人们由此而想象到农妇的艰辛的步履,对面包的渴望,甚至对社会现象的反思等等呢?其实,越是凝结着深刻的思的直观,也越能激发人们对不在场者的无穷想象。我所说的有限者在无限性中的追寻,其要义在此。

这种追寻不是绝对完满性的实现,不是黑格尔的"真无限"的实现(那是根本不现实的),而是永无止境的前进过程,是黑格尔的"坏无限"。伽达默尔认为艺术作品的意义是永远不可穷尽的,人永远不可能把一件真正艺术品的意义"掏空"[①],理解、解释是一个"开放的过程"[②]。我想,这也就是人们在艺术品面前流连忘返、徘徊不能离去的原因,人们面对在场的艺术品,正是在向隐蔽处无止境地追寻。

诗意和艺术性有高有低,我们不能期望人人都成为诗人和艺术家,但我们提倡通过诗和艺术品,超越在场的有限性,在未出场的无限性中翱翔。这也就可以说是登上了人生的高峰。

第十一章
影响·评论·解读

黑格尔整个哲学的历史地位和对后世的影响已在“导言”中作了粗略的论述，这里尽可能缩小到《精神现象学》一书的范围，当然，严格的区分几乎是不可能的，因为正如前面反复说过的，《精神现象学》已经蕴涵了他的全部哲学体系和思想。

《精神现象学》刚一出版，就引起了读者的强烈反响，一般都盛赞这部巨著的理论深度和历史感，但又抱怨它晦涩难读，缺乏基本方法。黑格尔死后，有的人明确否定这部著作在黑格尔整个哲学中的重要性，有的人攻击它没有统一的秩序，而马克思则肯定它在黑格尔哲学体系中的重要地位，认为它是“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”，并在他1844年所写的著作《经济学和哲学手稿》中用一章的篇幅作了详细的批判。19世纪末20世纪初，《精神现象学》受到美国新黑格尔主义者鲁埃士(Josiah Royce，1855～1916)的重视，他在关于黑格尔哲学的解读中，用了突出的篇幅讲解《精神现象学》，其通俗易懂的特点为后人所称道。在德国，主要是从狄尔泰1905年发表了《黑格尔的青年时代》一书以后，黑格尔学者才开始重视《精神现象学》和黑格尔的其他早期著作。此后，德国著名新黑格尔主义者克洛纳(R.Kroner)等沿着狄尔泰解读黑格尔的方向即强调其非理性的方面对《精神现象学》进行评述。第二次世界大战以后，匈牙利哲学家卢卡奇在《青年黑格尔与资本主义社

①马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,人民出版社 1955 年版,第 14 页。

会问题》(1938 年写成,1948 年第一次出版)一书中重点论述了《精神现象学》。在法国,研读《精神现象学》的热潮主要也在第二次世界大战以后。旅居法国的苏联学者科耶夫(Alexandre Kojève)关于黑格尔哲学的讲演主要是翻译和注释《精神现象学》,其时尚无该书的法文翻译本,他的《黑格尔,他的思想的再现。精神现象学注释》一书在法国以至美国的学者中都有较大的影响。萨特早在第二次世界大战前就是科耶夫课堂里热心的听众之一;许多留德的美国学生甚至主要是通过科耶夫的解释了解黑格尔。伊波利特(Jean Hyppolite,1907 ~ 1968)的法文译本《精神现象学》(1939,1941)以及《黑格尔精神现象学的创生与结构》(1946)和其他有关黑格尔和马克思的著作,既使伊波利特在法国哲学界赢得了名声,也使法国的黑格尔兴趣在二战后的五六年间达到了高潮。现当代德国哲学家海德格尔的《黑格尔的经验概念》(1950)对黑格尔《精神现象学》一书的"导论"作了逐段甚至逐句的解读和注释,明显地表现了从黑格尔哲学到海德格尔哲学的过渡的印迹,对于了解西方现当代哲学与古典哲学的关系有重要意义。帕格勒(Otto Poeggeler)教授的《黑格尔精神现象学的理念》(1973)在当前也是一部研读《精神现象学》的重要参考著作。英国黑格尔研究专家芬德莱(J.N.Findlay)的《黑格尔再考察》对黑格尔哲学包括精神现象学提出了自己独特的看法。

黑格尔《精神现象学》的思想内容宏富而又晦涩,给后人留下各不相同的解释空间,其在后世所发生的影响,也因不同学派、不同学者的解读理解而异。马克思一方面着力批判黑格尔的唯心主义,一方面又特别重视和吸取了《精神现象学》中"作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法"①(即"异

化"的思想)以及与之相联系的关于劳动创造人本身的思想。卢卡奇继承马克思,强调"异化"是《精神现象学》的核心概念,重视劳动是人的自我创造的观点。克洛纳则把黑格尔的《精神现象学》解读为非理性主义的著作,强调它是对上帝的向往与追求,克洛纳本人的思想就是在这样的解读中发展起来的。鲁埃士特别重视《精神现象学》中关于精神分化为自己的对立面而后又不断地加以战胜的思想,强调个体的小我正是在这种战斗历程中发展成普遍的大我,鲁埃士本人的哲学思想是黑格尔哲学的这一方面的继承和发展。德国现当代人文主义思潮的哲学家海德格尔、伽达默尔等人则在批评黑格尔的同时把《精神现象学》中关于实体即主体、存在即认识的思想发展成为当代的主客融合论或超主客关系论。更值得注意的是,黑格尔的影响往往表现为后人在对他的批评中发展了自己的哲学,因此,不理解黑格尔,就很难理解黑格尔以后一些与他对立的思想观点。除了前面所提到的马克思的例子外,人们显然还会很轻易地想到基尔凯戈尔和尼采的哲学。下面扼要介绍一下马克思、鲁埃士、依波利特和芬德莱对《精神现象学》的评论与解读。海德格尔对《精神现象学》"导论"所作的逐段的解读和他自己的发挥与新见,我在本书第二章讲述《精神现象学》的"导论"时已作了较多的引证,这里就不再重复了。

3
B
A
B
A
B

①马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,第15页。
②同上书,第22页。
③同上书,第20页。

【一】马克思

马克思在《经济学和哲学手稿》(又名《国民经济学批判,附最后一章:关于黑格尔哲学》)的最后一章即"黑格尔辩证法和哲学一般的批判"中集中评论了《精神现象学》(也兼及黑格尔的逻辑学)。马克思坚定地站在唯物主义的立场上揭露和批判了黑格尔精神现象学的唯心主义本质,同时也指出了其中所包含的批判的即革命的成分。

首先,黑格尔所谓的存在或对象既然不是在思维之外独立存在的东西,而是思维的"外在化",那么,它也就不能算作是真正客观的存在或对象,它实际上"不是别的,只是自我意识,……只是一个对象化了的自我意识,作为对象的自我意识"①。这种"对象只是一个对象的假象,一个伪造的烟幕"②,或者说,只是"一种虚无"。由此可见,黑格尔所讲的"思维"归根结底是缺乏"对象"的"思维",因此也是抽象的、空虚的、没有内容的。根据这一点,马克思进一步指出,黑格尔所谓的"思维",实际上是不存在的,因为"一个存在,如果在他自身之外没有对象,就不是一个客观的存在。……一个没有客观性的存在就是一个'非存在'。……这样一种存在首先将是唯一的存在,在它之外没有东西存在着,它独自孤孤零零地存在着"③。这种绝对孤立的存在,就是"一个不真实的、非感性的、只是空想的或虚构的存在,一个抽象性的存在",也就是

①马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,第 20 页。
②③同上书,第 18 页。
④⑤费尔巴哈:《未来哲学原理》。《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,三联书店 1961 年版,第 181 页。
⑥同上书,第 151、152 页。
⑦同上书,第 114 页。
⑧马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,第 8 页。

说,根本不存在。①

黑格尔本人曾一再声称他所讲的"思维",是一个"纯思维",而"不是实际的人"②,不是"那实际的、肉体的、站立在坚实稳固的地球上的、呼吸着一切自然力量的人"③。黑格尔认为,"纯思维"是最真实的,是一切事物的基础和创造主。但实际上,这样的主体是根本不存在的。在现实世界中,存在的只是实际的人和实际的人的思维,而实际的人的思维则是高度发展的物质——人脑的产物,是由物质派生出来的,因此,它丝毫不能和物质世界脱离。正如费尔巴哈所说:"只有当思维不是自为的主体("自为的主体"就是独立的主体。——引者),而是一个现实实体的属性的时候,思想才不脱离存在。"④"要在生活中,世界中作为世界一分子来思想,不要在抽象的真空中作为一个孤独的单子,作为一个专制君主,作为一个无障碍的,世外的上帝来思想——然后你才能谈到你的思想是思维和存在的统一。"⑤像黑格尔所主张的"一个没有任何事物在自身之外,因而本身并不包含任何限制的主体",只能是虚幻的,只能是"神学上或日常生活上称为上帝的那种绝对本质了"。黑格尔哲学把思维"从思维的人抽象出来",即是说,从现实的人割裂开来,并把它"当成了神圣的"⑥。所以"黑格尔关于自然实为理念所建立的学说,只是用理性的说法来表达自然为上帝所创造,物质实体为非物质实体、亦即抽象的实体所创造的神学学说"⑦。马克思肯定了费尔巴哈对黑格尔哲学的这种批判,指出:"费尔巴哈的伟大功绩在于(一)证明了哲学(指黑格尔哲学。——引者)不是别的东西,只是带进到思想里面的并经思维加工过的宗教。"⑧

其次,马克思还进一步揭露了黑格尔的思维和存在对立

①③马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,第12页。
②同上书,第15页。

统一过程的唯心主义性质。马克思指出,黑格尔所谓的“对象”、“存在”,既然只能在思想之内,不能离开思想而独立存在,那末,黑格尔所谓“主客的对立”就只不过是“在思想本身之内……的对立”[①],所谓“思维的外化”也始终只能在思维自身的范围之内进行,实际上达不到思维以外的客观存在。另一方面,黑格尔所讲的思维与存在统一的过程(亦即思维克服存在,使存在为自己所占有的统一过程)也是一种假象。黑格尔无论在《精神现象学》还是在《逻辑学》中都提出了这样一种思想,即认识的最高阶段是,思维能认识到存在也是一种精神性或思想性的东西。马克思指出,要真正实现思维和存在、主体和客体的统一,要真正占有客观存在,使它服从主体的需要,成为已有,那只有通过人的物质生产实践,通过我们人对客观世界的实际作用,才有可能。黑格尔既然首先断定存在即是思维,那末,人要占有对象世界,显然也就只需要通过一种对思维物的占有形式就行了;也就是说,只需要通过认识的形式,认识到对象即是自身,即是一种思想物,那也就算作是对象成为自己所占有了,也就算作是主体统一了客体。所以马克思在肯定黑格尔思维与存在同一说的“合理内核”在于看到了劳动的本质的同时,强调指出,“黑格尔所认识的并承认的劳动乃是抽象的精神的劳动”[②]。显然,黑格尔这样一种所谓“占有”或“同化”,完全是虚伪的,因为它“只是一种在意识内、在纯思维内,亦即在抽象性里面进行的同化”[③]。这样看来,黑格尔关于思维与存在对立同一的学说,虽然包含了关于人的主观能动性的猜测,但按其现成的形式而言,是完全不能适用的,它和马克思主义关于通过实践活动使独立于思维、主体以外的客观存在为自己服务的理论是根本对立的。黑格尔

①马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,第14页。
②费尔巴哈:《未来哲学原理》。《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,第70页。
③恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。《马克思恩格斯选集》第4卷,第221页。

所谓“外在化”和“占有”(“同化”)的过程,“仅是在抽象思维向自身内进行着的运动”[①]。黑格尔这种只在抽象思维内克服和占有对象的思想,是18世纪末19世纪初软弱的德国资产阶级的思想表现。当时的德国资产阶级要求克服现实、改变封建贵族统治局面的愿望,始终未能付诸实践,他们只能在抽象的思想范围内向往革命,黑格尔的理论,典型地表现了德国资产阶级的这种软弱性和妥协性。

在马克思以前,费尔巴哈也揭露过黑格尔所谓“主体战胜客体”的虚假性。费尔巴哈认为,黑格尔哲学不从客体(存在)出发,而从主体(思维)出发,把客体看成是同主体一样的思想性质的东西,这样,主体当然也就很轻易地战胜客体了,因为在黑格尔那里,客体只是主体的“外在化”,不是真正独立于主体之外而和它根本对立的,这就等于说主体已经“预先认定要战胜它的对方了”[②]。但是,这样的战胜,只不过是“嘲弄”一下对方,完全不是什么真正的战胜对方。费尔巴哈对黑格尔唯心主义的“主体战胜客体”说的这种驳斥和讽刺,是很生动的,很有意义的。可是费尔巴哈对黑格尔的这种驳斥,也有很大的缺点,他没有进一步指出,要使思维真正战胜存在,真正达到思维与存在的同一,唯一依靠的是实践。恩格斯指出:“对这些以及其他一切哲学上的怪论(指一切割裂思维和存在的谬论。——引者)的最令人信服的驳斥是实践。”[③]

马克思在《黑格尔辩证法和哲学的一般批判》的末尾部分集中批判了黑格尔关于逻辑概念外在化为自然的思想。马克思指出,即使黑格尔自己也意识到纯粹的逻辑概念其本身是抽象的,因此,“它必须扬弃它自己的抽象性”,“达到自然”,或者说,“它决定放弃自己,即把自己建立为自己的‘他在’、为特

①马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,第30页。
②同上书,第31页。
③同上书,第33页。
④同上书,第14页。
⑤同上书,第10页。
⑥同上书,第13页。

殊者、为一定的东西,以代替它原来的自在性、非存在性、普遍性和无定性,让自然从自身里自由地解放出来,这自然过去只是被隐蔽着作为抽象的概念、作为思想之物,这就是说,它要放弃它的抽象性,并且一下子把自己看成从抽象性中解放出来的自然"[①]。但尽管如此,马克思还是尖锐地指出,黑格尔承认和允许有一个超感性的逻辑概念的王国,这个王国是"从主体分开"的"抽象思维",这里的"主体"是指"在社会、世界和自然中生活着的具有眼耳等等的人和自然的主体"[②]。另外,马克思还坚定地站在自然"第一性的"唯物主义的立场指出,黑格尔把自然看作是逻辑概念的外在化,这就是肯定"抽象的思维是本质",而与抽象思维相对立、相区别的自然则"只是一外在的东西",是"一个有缺陷的存在。"[③]

另一方面,马克思对《精神现象学》也给予了高度的评价。马克思指出:"黑格尔精神现象学和它的最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大地方,因此首先在于黑格尔把人的自我创造认作一种过程,把人的对象化(实现或客观化)认作对立化,认作外在化和对外在化的扬弃;在于他认识到劳动的本质,把对象化的人——现实的、所以是真正的人——了解为他自己的劳动的结果。"[④]马克思在这里所说的"作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法",大概就是他所谓"精神现象学是黑格尔哲学的秘密"之所在[⑤],也是他所谓精神现象学里面所"潜伏着"的"批判的一切成分"[⑥]。究竟这"否定性的辩证法"或"批判的一切成分"是指的什么具体内容呢?最简单的回答就是"异化"("外在化")。马克思说:"只要精神现象学坚持人的异化,纵使人只表现为精神的形态——则在它里面便潜伏着批判的一切成

①②马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,第13页。
③同上书,第15页。
④沃·考夫曼:《黑格尔——一种新解说》,北京大学出版社1989年版,第125页。

分,并且常常就会准备着并发挥出远超过黑格尔观点的方式。"[1]在黑格尔看来,异化、对立化、客观化和对异化、对立化、客观化的扬弃与克服是紧密联系在一起的,这也就是人的自我实现、自我创造(或者说实现自我、创造自我)的过程,整个《精神现象学》所描绘的一系列意识形态转化的过程就是这样的过程,这个过程具体地说就是不断异化、对立化与不断扬弃异化、扬弃对立化以达到统一的过程;在后面的意识形态一般都是对前一意识形态的批判,是对前一意识形态所包含的矛盾的克服,最明显的例子,是马克思指出的"苦恼的意识"、"正直的意识"、"高尚意识和卑劣意识"的斗争等等[2]。马克思以"远超过黑格尔观点的方式"洞察到,黑格尔所讲的精神意识的自我异化和对这种异化的扬弃与克服客观上表明他看到了劳动创造人自身、实现人自身的本质,尽管他所讲的劳动是"抽象的精神的劳动"[3]。

【二】
鲁埃士

鲁埃士被美国当代著名黑格尔研究专家沃尔特·考夫曼(Walter Kaufman)誉为"美国第一流的关于黑格尔的解释者","黑格尔的未予授权的代表"[4]。鲁埃士主要从个人教养的角度即由个人意识到普遍精神的发展过程,非常通俗地讲述了《精神现象学》的要旨。个体的人是"有限之我",或者叫做"小我",普遍的精神(即由个体的人的精神发展到与"绝对精神"

①③鲁埃士(Josiah Royce):《近代哲学的精神》上册,商务印书馆1946年上海版,第208页。
②同上书,第230页。
④见《近代哲学的精神》第七讲。我下面所作的介绍和转述,系根据鲁埃士此书的中译本商务印书馆1946年上海版第209~231页,不再逐一注明出处的具体页码;由于中译本系解放前的译本,译文不完全符合我们现在的习惯,有的地方我改用了我们现在习用的语言和术语,为简捷起见,不一一加注、加引号。

合一的阶段)叫做"无限之我"或者叫做"大我",因此,鲁埃士所讲述的《精神现象学》也就是一个由"小我"发展成为"大我"的过程。

鲁埃士首先声明,他的讲述必须摆脱晦涩的词句与体系的框架的束缚,才能揭示黑格尔的"秘密"(借用英国新黑格尔主义者斯特林的话)。他集中分析了《精神现象学》所讲的"意识的根本矛盾"或"自我意识的性质"①。他认为黑格尔对于自我意识的分析"最有永久显明之价值"②,而要分析"意识的根本矛盾"或"自我意识的性质",就要解释"有限之我与无限之我的关系"③。

鲁埃士关于精神现象学中由有限之小我到无限之大我的发展过程的描述,几乎完全是根据他自己的体会用自己的生动语言来进行的,读者也许会觉得与黑格尔的原著捏合得不紧,对照不起来,甚至有挂一漏万之嫌,但鲁埃士的这种做法对于领会《精神现象学》的思想实质却是大有帮助的。我在本书中为了紧密结合原著,引证了较多的黑格尔原著原话,夹杂了许多黑格尔的专门术语,因而不免有梗塞之弊,读者如想先暂时摆脱原书,粗略而又扼要地领会《精神现象学》的内容和意旨,不妨读一读鲁埃士的解读。④

鲁埃士在小我与大我的关系问题上首先从康德的人为自然立法的观点谈起。康德说,日常生活的世界之所以有秩序,并不是因为外界事物本身有法则,而是因为我们的"知性"自身有条理,于是我们便用这种条理来观照一切经验。按照康德这种说法,外界事物的这种条理、秩序乃是由我们造成的,那么,如何可以了解宇宙万物的问题便恰好变成了如何了解自我的问题。这种见解引起了研究个人有限的小我和囊括全

部生活世界的无限大我之间的关系的兴趣。费希特作为一个道德家，认为这种关系是道德的关系。浪漫派人士认为真正的我是浪漫的、神圣的，只有诗人才能在飘渺的梦境里对真我有真知灼见，但不能用平常的语言把真我说明白。黑格尔是一个头脑冷静而不浪漫狂放的人，他虽然重视康德和浪漫派所留下的问题，也主张有无限大我的存在，并想追问这个大我或真我究竟是什么，但他不喜欢用浪漫派的空洞渺茫的言词去描绘真我或大我，不想在梦境中解释大我、真我是什么的问题，他要用逻辑概念的语言把小我与大我的关系作系统的分析，这就是他的《精神现象学》的主要内容。

任何此时此地呈现于我的意识中的东西，例如此时听到的音乐声或此地看到的海浪，一当我说认识到了这是什么时，此时此地已经过去了。这就是说，任何当前瞬间呈现的东西是一去不复返的，是当时不能说出它是什么的。这就是意识本身所包含的无穷矛盾，就是从自己飞离自己的无穷历程。由此可见，此一瞬间之自我之所以有认识，之所以能认识到某呈现于意识面前的东西，全在于能承认和接受前一瞬间之自我，而此一瞬间之自我又必须为下一个瞬间之自我所承认和接受，如此递进，以至无穷。一句话，对呈现于当前意识中的事物的认识只能发生于该事物的呈现已经过去之后，我现在之为我是什么，全靠我此后所发现的我是什么，现在之我是以后之我经过回思所得的结果，我们的自知之明依赖于我们自己不断地飞离自己，然后转而反观我们的过去。此种矛盾，不仅就瞬间来说是如此，亦可用来概括人之一生。例如青年人并不认识自己的深处，到了老年才更清楚地认识自己的过去。我的思想、生活、情感的意义都有赖于我对它们的回思，有赖

于我用后来的新经验去加以解释(按:鲁埃士对黑格尔思想的这种解释,实表明了黑格尔哲学也是当今的诠释学的来源之一)。死盯住孤立的当前的瞬间而与当前以外的远处的东西相隔绝,自我就是空洞的"无物"。所以自我的真正意义和生命在于投入关系之网。

个人的意志和内心生活是如此,社会的生活又何独不然。我一个人绝对地与世隔绝,我就什么也不是,无他人与无我,弃人与弃己,都是一回事,脱离人世的自由等于自杀。人生的真正意义在于把我放在与我对立的他人的人群中奋斗,与痛苦作挣扎。

从个人内心生活的前后瞬间之不可分离孤立到社会生活中我和他人之不可分离孤立,都可以说明黑格尔的一句断语之精辟:"任何一个意识无不诉诸其他的意识。"黑格尔论自我意识时强调普遍意识,所谓普遍,就是指个体间之有机关系。按照这样的理解,黑格尔就把有限的小我与无限的大我结合在一起了。黑格尔称意识生活的原则为"自我分化",所谓自我分化,就是指自我不是孤立的瞬间,不是孤立的个人,自我必须由内在之我分化为外在的对立方面,必须"外在化"("异化"),也就是说,自我的意识之本性即在于异化其自身于外面的关系之网里,并在此外面的关系网中认识自我自身,发现自身,或者再说得简捷一点,有限的小我必须在无限的大我中认识自身,发现自身。

在黑格尔看来,一个人的圣洁不在于脱离尘世,孤芳自赏,无丝毫俗念,不懂世事,而在于面对与自我对立的恶势力,与之殊死搏战,取得胜利。圣洁乃是经受得起引诱和痛苦,从中挣扎出来的勇气,圣洁凭不圣洁而存在。所以精神生活的

精髓在于自我分化成对立的力量并战胜这种对立、矛盾，这个原则就是黑格尔全部哲学的基础。黑格尔用了一些不同的专门术语称呼这个原则，最主要的就是“自我意识的普遍否定性原则”，亦即前面所说的“自我分化”。一个伟大的人格，就是要在自我分化中不断扩充小我，在各种关系的矛盾中和克服、战胜矛盾的过程中，使有限的小我发展成为无限的大我。这样，黑格尔的最具普遍性的大我或“绝对我”、“绝对主体”就可以说是一个历经磨难、耐得住人生一切矛盾、冲突而取得最终胜利的战将。

这“绝对主体”是人生一切阶段的意识形态、意识生活的大前提，或者说，“预先假定”，但鲁埃士指出，黑格尔的“绝对主体”并不是超越世界而独立的，而就在人类有组织的矛盾冲突的历程之中。黑格尔在他的《精神现象学》中从理论上说明了“绝对主体”的存在，他指出了精神如何从个人的观点出发，在追问自我是谁、自我认识的是什么的过程中，一步一步地扩展自我，认识我与我以外的东西的内在关系，并在此关系中战胜矛盾，求得合一，直至认识到“绝对主体”、“绝对精神”这一无限的大我就是自我的灵魂为止。

黑格尔强调，扩充自我、认识自我的历程也是在自我本身中重演整个人类文化思想进展的历程，因为自我扩充的历程已大大地写在人类历史上。所以《精神现象学》一书也可以说是不拘年代事迹的历史哲学。书中先写自我意识在野蛮时代的表现是完全不承认他人的存在而杀死他人，其次写主奴关系的意识状态，接着写斯多葛式的节制欲望的自由意识，否定现实和任何确定性的怀疑主义的自由意识以及向往彼岸的苦恼意识……如此等等，及至觉悟到前此种种自由的矛盾性、片

面性和虚妄性之后，又愿在政治上、在社会上接受道德、法律的审核，卒至在宗教上（包括在艺术上）、在哲学上达到小我与大我的合一。《精神现象学》这部书中所描写的以上这些意识阶段，就是“绝对主体”（“绝对自我”）这个战将所经历的全部战斗的过程。显然《精神现象学》中的“绝对”、“上帝”不是退隐于人世背后的超然的存在，当它最后走到我们面前时，它已经鲜血淋漓，遍体鳞伤，但它是凯旋而来，它囊括了万古以来人类精神的战斗生活的全部。

【三】
伊波利特

伊波利特关于黑格尔哲学最有影响的著作是《黑格尔精神现象学的创生与结构》，全书除大部分篇幅系按原著顺序介绍和解释《精神现象学》的内容外，最能代表伊波利特个人观点的是第一篇“现象学总论”和最后“绝对知识”的一篇。在“总论”中，伊波利特除对《精神现象学》一书的思想渊源、结构和写作经过如内容、写作意图以及书名的改变等等作了较详细的说明包括一些考证外，着重解释了：（1）《精神现象学》的“导论”的内容，现象学的意义，特别是黑格尔为什么称现象学为意识的经验的科学的含意；（2）历史和现象学的关系。

关于（1）

伊波利特指出：在“导论”中，黑格尔首先说明知识问题是如何提出的。黑格尔虽然反对把哲学看成仅仅是认识论，但

①Hy. Gen.,第4、5~6、7页。
②同上书,第4、13、16页。
③④同上书,第24页。
⑤同上书,第29~33页。

他在《精神现象学》的开端部分仍然回到康德的观点,从以主客对立为特点的“意识”阶段开始,也可说是从认识论开始(认识论乃是以主客对立为前提),所以现象学乃是关于绝对的认识的学问。[①]其次,黑格尔把现象学界定为自然意识的形成、发展及其前进到科学(即前进到哲学知识或绝对知识)的学问,他指明了这一前进过程的必然性以及否定性在其中的推动作用和创造作用,他明确认为意识的特点在于不断地超越它自身、否定它自身。[②]最后,黑格尔在“导论”中着重说明了“经验”的意义。黑格尔所谓的“经验”乃是指原以为是外在的、自在的东西到洞察到其为内在的、为意识的东西的转变或升华的过程。[③]所以“现象学是认识论同时又是一种思辩哲学,一种由哲学对现象意识所作的描述和由哲学对此种意识所作的理解。但这只是对于我们而言才是一种思辩哲学”[④]。

关于(2)·

伊波利特首先就这个问题把黑格尔和谢林作了对比。谢林的“绝对”是“A等于A”,犹如一切在黑夜中的牛都是黑的,也就是说,“绝对”中没有二重性,没有否定性,所以是无历史的。“绝对”对谢林来说只是历史的条件,因而超出历史本身之上。和谢林不同,黑格尔的“绝对”或“绝对精神”本身就包含二重性、否定性,所以它就是历史。黑格尔的哲学兴趣不像谢林那样在自然和一般生命,而在精神。黑格尔认为有机生命无历史,只有精神才有历史,精神现象学是关于精神的现象学,而非关于自然的现象学,所以在精神现象学中就蕴涵着历史时间的观念,当然,关于自然的思想在精神现象学中也有自己的地位。[⑤]伊波利特还特别指出,黑格尔的历史观是一种悲剧性的历史观,他的“理性的诡计”在历史中的表现,并不仅仅

①Hy. Gen.,第30~31页。
②同上书,第34~37页。

是作为联接无意识和有意识的手段,而是作为人与命运间的悲剧性斗争。黑格尔说:"上帝的生活和上帝的知识因而很可以说是一种自己爱自己的游戏;但这种理念如果内中缺乏否定物的严肃、痛苦、容忍和劳作,它就沦为一种虔诚,甚至沦为一种无味的举动。"(上卷,第11页)历史在黑格尔看来就是一种忍受否定物、与否定物作不断斗争的过程,缺乏否定和二重性,就不是历史。①

不过,另一方面,现象学并不是世界史,尽管在某些方面它与世界史有关。《精神现象学》第一大部分关于"意识"、"自我意识"、"理性"的五章虽然讲了历史上的主奴关系、斯多葛主义、怀疑主义、苦恼的意识、浮士德意识等等,但所有这些,都是作为例证来说明个人意识发展过程的,而不是单纯地讲历史事实本身,在黑格尔看来,我们每个个人也都可能时而有主奴意识,时而有怀疑主义意识,时而有苦恼的意识。黑格尔曾明确断言,"意识"、"自我意识"和"理性"三环节在现象学中并不是作为历史时间上的前后相继来考虑的,它们是从精神整体中抽象出来的一个一个的环节。黑格尔在这几章中只是从思想上分析,认为在整体中的此一环节必然继之以下一环节;时间上的前后相继不过是被分析、考虑的环节的一种内在的、新奇的发展的符号。某一单个环节的现象学意义的发展,例如"意识"的现象学意义的发展,或者"自我意识"的现象学意义的发展,诚然与时间上的相继相一致,但黑格尔在这里不是从时间上描述历史事实,而是分析此一环节到另一环节的现象学意义的发展的必然性。②用我们现在习用的语言来说,这就叫做逻辑与历史一致,但黑格尔所讲的一致是历史符合逻辑,历史上的前后相继不过是逻辑上此一环节到另一环节

的必然性的符号。

至于《精神现象学》的第二大部分即第六章“精神”和第七章“宗教”则直接讲了许多世界历史事实和阶段，似乎是世界史，特别是“精神”章。黑格尔说，“精神”以前的各个阶段“意识”、“自我意识”、“理性”只是“精神”的一些抽象环节，这些环节只能在“精神”整体中产生，只有“精神”才有真实的历史。但“精神”章中所讲的历史阶段并非完全与实际的历史事实相应，其中有许多间隙与省略，就“精神”一章与后面的“宗教”章的关系来说，也并不是精神在时间上先于宗教。总之，《精神现象学》第二大部分虽然很像是讲世界史的哲学，但并不是严格意义的历史哲学。①

那么，《精神现象学》第二部分特别是“精神”章中现象学意义的发展与历史的发展究竟是什么关系？二者的关系为什么比在“精神”阶段以前的各意识阶段更为密切？

伊波利特指出：《精神现象学》是要把通常的经验意识提升到绝对知识，这一点，既是此书的最初意图正如“导论”所表明的那样，也是黑格尔在成书之后所写的“序言”中仍然坚持的道路。“序言”说：书的“任务”在于“引导一个个体使之从它的未受教养的状态变为有知识”，这个任务的意义在于“就个体的形成发展来考察普遍的个体即自我意识的精神”（上卷，第17～18页）。具体地说，每个个体都必须走过普遍的个体（即走过整个人类）所走过的那些发展阶段，每个个体应当把这些过去的陈迹变成营养自己的财产。这样，伊波利特断言，现象学所提出的问题就不是世界史本身的问题，而是每个个体在学习世界历史、回忆世界历史过程中受到教育和教养的问题。现象学乃是个人具体的形成和发展，是个体的有限之

①Hy.Gen.，第37～38页。

①Hy. Gen., 第 39～42 页。
②同上书，第 44 页。

我到绝对的自我的上升，但这种上升只有通过渗透在个人意识中的世界历史的各种阶段和环节才有可能，个人意识必须重新发现自己内部的先前的历史形态。伊波利特认为，按照这样的理解，精神现象学似乎具有双重任务：一方面黑格尔希望把经验意识引导到绝对知识，引导到绝对唯心主义的哲学体系，在此体系中自我意识与对存在的意识得到同一；另一方面，他希望把"个体的我"通过历史的回忆提升到"人类的我"，这第二方面的任务也就是黑格尔所说的"教化"、"教养"（Bildung, Culture）。[①]在黑格尔看来，我们所区别的双重任务是不相分离的，当通常的经验知识上升到绝对知识时，它必须同时通晓精神的历史，否则，绝对知识就是不可理解的。"这种通晓历史的行动并非纯粹地和简单地回到过去；它在其回顾的理解中，证明过去的合理性和规定其意义。"[②]这就是说，为了个人的教养、教化，使个体的我提升到人类的我，为了把通常的意识提升到绝对知识而回顾历史，这并不是简单地学历史事实，而是领会历史的意义以营养自我、扩充自我，从而实现自我。回顾过去是为了将来。

在最后关于"绝对知识"篇中，伊波利特突出地论述了精神现象学中时间与超时间的关系问题。

在"总论"中，伊波利特在结束关于现象学的任务的讨论时已经提出了这个问题。他说：现象学的任务总起来说就是引导个体的意识认识它自己的实体、认识人类过去走过的历史陈迹所留给它的财产和营养，从而同时提升到绝对知识。在此过程中，认识实体、认识人类过去走过的历史陈迹，乃是时间之内的事，而绝对知识是对纯概念的把握，因此绝对知识要求超越一切时间性的发展、要求超越时间本身。黑格尔说：

①《黑格尔著作》理论版，第3卷，第584页；并参阅《精神现象学》中译本下卷，第268页。
②Hy. Gen.，第45～46页。

“这就是为什么精神必然表现自己于时间之中。而且在它没有把握住它的纯概念以前，也就是说在它没有消灭时间以前，它一直表现自己于时间之中。……在概念把握住了自身时，它就扬弃它的时间形式(Zeitform)。”[①]伊波利特设问：难道意识发展的最高阶段“绝对知识”是时间的终结吗？难道黑格尔天真地认为历史会终结于它的体系吗？伊波利特认为这种经常提出的对黑格尔的指责在某些方面看来是不公正的。他说：《精神现象学》最后一章“绝对知识”的困难不只是由于黑格尔的术语和表达的方式，而是在于问题的本身。既要超过时间的发展又要保存精神在时间中发展的活的生命，这需要懂得时间与超时间性的辩证关系，而这是很不容易的。[②]但伊波利特在“总论”中只是提出了这个问题，一直到最后一篇“结论。现象学与逻辑：绝对知识”中才展开了对这个问题的论述。伊波利特认为《精神现象学》的“绝对知识”章中主要问题之一是时间对于本质上是非时间性的绝对知识起什么作用？

精神最初的存在形式是“意识”阶段，“意识”包含有二元性：一方面是客观性，一方面是知识(认识)。这一区分乃是全部“**现象学**”或者说“**意识**的经验的科学”的特征，它也就是任何一种认识论所建立于其上的区分，换言之，任何一种认识论都以此种区分为基础。这种区分也就是主体与客体、认识与存在、自为与自在、确信与真理、主体与实体、自我与存在之分。整个现象学从“意识”阶段开始经过“自我意识”、“理性”……等等到最后的“绝对知识”，就是要一步一步地克服这种二元性以达到二者的同一：客体即主体、主体即客体、存在即自我、自我即存在，这种同一性存在于“纯概念”的形式中，它(同一性)构成“绝对知识”或“科学”。所以这种二元性也可以

①Hy.Gen.,第575~576页。
②Hy.Gen.,第579,580页;并参阅《精神现象学》中译本下卷,第268页。
③同上书,第598页。

说就是现象学发展的动力,也是黑格尔所谓"经验"(指现象学是"意识的经验的科学"中的经验)的主要推动力。[①]"经验"就是克服认识与存在、主体与客体之区分或二元性对立的运动。所以精神现象学所讲的意识的历史也就是意识的经验的历史。

"经验"——克服认识与存在、主体与客体的二元对立的运动——必然发生在时间之中,它向着无时间性的"纯概念"的方向(只有在"概念"中,这种二元对立才得到完全克服)推进。因此,时间也可以说是尚未达到其自身之顶点("纯概念")的意识的一种"烦躁不安",此种"烦躁不安"促使意识不断向前发展以至于达到"纯概念",所以时间乃是"被直观的概念"。[②]这就是伊波利特在"总论"中所提到的时间与超时间性的概念的辩证关系。但伊波利特指出,非时间性的"绝对知识"、"纯概念"何以能具有人类存在和发展中的时间性条件,这个问题在黑格尔主义中并不是一个清楚解决了的问题。伊波利特对这一辩证关系大体上是这样来理解的:

哲学的存在的要素是"概念",精神现象学则把"概念"这一要素展示为人类经验的结果。概念是特殊的个体自我与普遍的自我相结合的主体,所以概念的完成与完善只有经历时间性的漫长历史才能达到,换言之,个体必须懂得他的存在有赖于别人的承认,有赖于历史,正是通过时间性历史的中介和概念以前的一系列意识阶段的认识,"概念"这个哲学因素才得以形成。在作为有限与无限矛盾统一的"概念"中,人类的有时间性的自我意识超越它自身而变成了绝对精神对自身的意识。这不只是说,有时间性的人类意识默思着绝对精神,而且勿宁说它产生着(generate)绝对精神。[③]这也就是说,非时间

①Hy. Gen.,第 600 页。
②［英］芬德莱(J. N. Findlay):《黑格尔再考查》(Hegel: A Re - examination), London: George Allen & Unwin LTD, 1958,第 83 页。以下简称"Find. Hegel"。
③同上书,第 19、20、348、349 页。

性的概念是由时间性的人类意识发展过程所造成的。尽管如此,我以为伊波利特最终仍然没有说清楚时间性的东西如何一跃而超越到非时间性领域的问题。伊波利特自己也承认这一点。[①]只要黑格尔承认有一个超时间或非时间的概念第一性的王国,就难于解决这个问题,这也正是黑格尔以后的西方现当代一些哲学家们对黑格尔旧形而上学的批评重点之一,我在本书第八、九、十章中已经论述了这个问题。

【四】
芬德莱

芬德莱的名著《黑格尔再考查》(Hegel: A Re - examination)主要讲了黑格尔的两部著作,一是《精神现象学》,一是《哲学全书》。他认为《精神现象学》是"黑格尔最伟大的成熟著作"[②]。他花了两章的篇幅专门介绍和论述《精神现象学》,其中最有特色的是芬德莱对于黑格尔的有限精神与无限精神、时间与超时间的关系的看法,他一反一般流行的观点,主张黑格尔不但不是传统形而上学者,而且是最反形而上学的哲学家,认为黑格尔不相信有超越时间、超越有限的个人精神的"绝对"与"无限精神"。[③]

芬德莱在《黑格尔再考查》一书中首先指出,把黑格尔看作是"超越的形而上学者"(transcendent metaphysician)乃是一种误解。"超越的形而上学者"主张有"超出我们经验范围之外的事物"(matters lying beyond our empirical ken),但黑格尔无

①Find. Hegel,第19、20页。

②黑格尔在《精神现象学》的"绝对知识"章中就明确谈到了这一点,参阅《精神现象学》中译本下卷,第268页。我在本书中已多处论述过黑格尔的这一观点。

③Find. Hegel,第20～21页。

④同上书,第35页;并见《黑格尔著作》理论版,第10卷,第18页。

论在《精神现象学》中还是在《哲学全书》中,都没有采取这种观点,而是认为"绝对"不在人的经验与活动之外,他说:"绝对"是"完全当前在场的东西"(das durchaus Gegenwaertige, what is entirely present),是"现有的和现实的东西",而不是"在事物之上或背后的某种东西"(etwas drueben und hinten, something over above things or behind them)。"黑格尔的绝对既不是在一个超现实的意识中实现的,也不是在无时间性的视野中实现的,而是在艺术家的创造活动与作品中,在宗教人士的信仰和崇拜中以及在哲学家的系统的洞察中实现的"①。芬德莱承认,黑格尔诚然有时使用宗教上超越的语言谈到"理念",像上帝在创造自然和人的有限精神之前就存在着,也谈到精神意识发展的最高阶段"哲学知识"或"绝对知识""废止"了时间②;但芬德莱认为,黑格尔"偶尔使用的宗教语言,只不过是通过想象的表述方式说出哲学的概念用语所更能清楚地说明的东西",黑格尔的哲学思想无非是认为"理念"在具体的自然世界和人的心灵世界之前作为具体世界的"蓝图"或"概念式的可能性"而存在,而所谓"时间被扬弃",也只是说我们在此阶段,时间可以完全不计。③芬德莱还引证《哲学全书》第381节附释中的一段话证明黑格尔把逻辑概念(《精神现象学》中的最高阶段"绝对知识"就是指的逻辑理念或纯概念)看作只是一种可能性:"在单纯逻辑理念中的认识仅仅是被我们所思想到的认识的概念,不是自为的现有的认识,不是现实的精神,而只是它的可能性。"④芬德莱强调纯概念或逻辑概念只是一种可能性,意在说明黑格尔并没有把《精神现象学》中"绝对知识"所讲的纯概念或"绝对理念"看成是超越于时间之外的实体,从而证明黑格尔不是超越的形而上学家。芬德莱还

①Find. Hegel.第146页。
②③同上书,第43页。

为《精神现象学》的“绝对知识”章中那段关于概念“消灭时间”或“扬弃它的时间形式”的话(下卷,第268页)作辩护说:“黑格尔在这段话中并不是要教导任何关于时间的‘非真实性’的学说”,就像英国黑格尔主义者麦克塔加特(McTaggart)和布拉德雷(Bradley)等人所认为的那样。相反,“黑格尔乃是主张,只是靠**通过**时间过程来完成的自我意识,自我意识的精神才**成其为**自我意识的精神。时间远非不真实的,时间正是创造性的不安定的形式,这种不安定的形式使精神意识到自身。黑格尔诚然说过在哲学的洞见中,时间将被消灭,但这种‘消灭’并不代表形而上学的或神学的无时间性(timelessness),而只代表**在哲学中和为哲学**的一种消灭。意思是,对于哲学家而言,概念是普遍的,原则是真的,至于任何人所借以占有概念和原则的具体环节则是完全不重要的”①。

芬德莱在解读黑格尔的有限精神与无限精神关系时也贯穿了同样的观点。黑格尔所崇尚的精神是无限精神,是超人格的(suprapersonal),但精神具有“绝对否定性”的特点,因此,无限精神必须在其对立面或他方中亦即在有限的有人格的精神中实现自己,否则,精神“就没有可以否定的”,就“没有可以超越的”②。据此。芬德莱认为,黑格尔哲学包括精神现象学所认为最具真实性的“精神”,勿宁被表述为“在有限中的无限”(infinite - in - finitude)或“在人格中的非人格”(impersonal - in - being - personal)会比表述为单纯无限的东西或单纯非人格的东西更好一些③。芬德莱由此得出结论说,在黑格尔“绝对精神”的“绝对理念”阶段中,有限性并没有消灭,而只是“被克服”(overcome),而这种“被克服”“就意味着有限性对于精神(spirit)的自我意识来说是**必需的**(necessary)”,这也就是

①Find. Hegel,第 47 页。
②同上书,第 348～349 页。

说,“被克服”意味着“被扬弃”,即“既取消又保存”[①]。芬德莱的这些论述,其目的仍然是为了说明黑格尔的“绝对”或“无限”不是超越于时间之外的东西,说明黑格尔不是一个超越的形而上学者,而是一个反形而上学者。

当然,芬德莱也声明过,以上这些,“并不表示黑格尔是一个单纯的 humanist,人类经验的绝对方面或无限的方面,对于黑格尔来说,乃是最终极的和高超的方面(the ultimate and overreaching ones),有限的、个人的方面为它而存在”。“但重要的是,只有通过个人精神的中介,绝对才成其为绝对。”“绝对不可能不通过时间性的历程而达到。”[②]所以芬德莱仍然坚持主张黑格尔是一个反形而上学家。

我在前面几章中已经谈到过,只要黑格尔承认有一个最终极、最圆满的超时间的无限概念,而且它是最真实的、第一性的王国,他就不可能摆脱传统的超越形而上学的窠臼,尽管他像芬德莱强调的那样一再申述非时间性的超越的领域一定要通过时间性的有限的人的经验才能实现和达到。黑格尔哲学距西方现当代反传统形而上学思潮尚有一步之遥,芬德莱对黑格尔的解读未免过头了。

①恩格斯:《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,人民出版社1959年版,第8页。

结论

从以上的论述中,可以看到:

(一)黑格尔的《精神现象学》从一个方面说,是一部唯心主义的意识发展史。恩格斯说:"精神现象学""也可叫做与精神胚胎学和精神古生物学类似的学问,是对个人意识各个发展阶段的描写,这些阶段可视为人类的意识在历史上所经过诸阶段的缩影)"。①黑格尔从唯心主义观点出发,把现实的人看成是"绝对精神"的表现,而《精神现象学》所描写的,就是这样的人的一连串意识形态:从意识对现实世界或外物的最简单、最直接的感觉"感性确定性"起一直到"哲学的"观点("绝对知识")止。

这许多形态在《精神现象学》中构成一条锁链,黑格尔认为这条锁链上各个环节的推移与转化的秩序是有逻辑必然性的;所以从"感性确定性"到"绝对知识"的上升过程,是一个逻辑的必然的上升过程。

另一方面,这条锁链上的每一环节——每一意识形态,也有着历史事实的例证与之相应,并且这些例证之逐步出现的秩序隐约与历史发展的过程一致。例如,"自我意识"发展的第一阶段——"欲望",就是指的原始社会的意识形态;"主奴关系"的阶段就是指的奴隶制社会的意识形态;"苦恼的意识"的阶段就是指的封建中世纪的宗教意识形态。又如,"精神"

发展中的诸阶段的出现，如前面已经说过的，更直接地是讲的历史事实如此，等等。

以上这些，很清楚地表明，在黑格尔的《精神现象学》一书中贯穿了逻辑与历史一致的思想，它表明历史不是偶然东西的堆积，历史的发展有其必然性。黑格尔在这部著作中贯穿的逻辑与历史一致的思想，表明他对大量的社会历史事实作了精心的研究，只是他从唯心主义观点出发，认为逻辑必然性是根本的，而且他的分析往往烦琐空洞、晦涩难解。

说《精神现象学》是一部意识发展史，这只是从一个角度来说，实际上，正如我在前面已经一再申述过的，《精神现象学》不是一部历史书，包括不是讲意识形态发展的历史书，它的主要任务是引导人的自我教化或教养，历史不过是作为一种在教化过程中必须吸取的营养物和财产，所以我们不必完全按历史学家和严格的历史书的眼光和标准要求《精神现象学》。可以说，《精神现象学》是一部经过人的教化或教养所消化过的不拘泥于历史时间的人的意识发展史。

（二）黑格尔把人类意识的发展看作是一种不断走向自由的进步的过程，在这个发展过程中的每一新阶段，都是前一阶段所包含的内在矛盾获得解决的必然结果，都是自由的一个前进性步骤。黑格尔在《精神现象学》中，一个接一个地对每个意识阶段提出批评，以便继续不断地向更新的阶段推移，乃是他把人类意识看成愈益自由的思想表现。

美国新黑格尔主义者鲁埃士把黑格尔之所以在《精神现象学》中不断对每一阶段加以批评，解释为黑格尔受了一种“认生命和历史皆属虚幻的徒劳”的思想的影响。鲁埃士说：“当读者追寻一下意识的这种典型的形式序列，他就可以经常

地看到,每一个阶段都对于在开始时似乎每一形态中最特殊的东西以及从它的观点看来最神圣的东西,作了严酷的、否定的批评。显然,黑格尔在发展这样一种态度时,经常受到他当时人们认生命和历史皆属虚幻和徒劳这种严酷看法的影响。"[①]鲁埃士的这一解释太消极了,未必符合黑格尔的原意。

(三)贯穿着黑格尔《精神现象学》的一条根本原则是主体与客体、自我与对象、认识与存在的统一。《精神现象学》一书所描绘的意识发展的全部过程,可以说就是主客统一或自我实现的过程。黑格尔在《精神现象学》的末章"绝对知识"中曾对此作过简要的概括:自我意识外在化其自身,"在这种外在化中,自我意识把自己建立为对象,或者……把对象建立为自身。另一方面,在这种过程中,也还有另外一个因素,即自我意识同时又扬弃这种外在化和对象性,并使它们返回到其自身,从而使自己在其对方中和在自己中一样。这就是意识的运动"[②]。在这个"意识的运动"过程中,黑格尔认为主体(自我)最初是空虚的,它必须摆脱自己的孤立,不断扩充自己,使自己与整个客体统一起来,这样才能达到充实自己、实现自己的目的。但这在黑格尔看来,不是一下子就可以完成的,它是一个长期的矛盾发展过程。起初,主体(自我)只认识到物,认识到物的本质即在于自我,即是说认识到物与我的统一。以后,主体进而认识到自己不仅不与物隔离,而且不与人隔离,不仅物我是统一的,而且人我也是统一的。再后,主体又进而认识到,自己不仅不与物和个人相隔离,而且不与整个社会相隔离,不仅我与物和个人是统一的,而且我与整个社会也是统一的。最后,主体才更进而认识到自己与无限的实体(客体)相统一,认识到这个无限的实体(客体)即是主体自身,主体以

① 鲁埃士:《近代唯心主义讲演》(Lectures on Modern Idealism),New York,1919 年,第 153 页。
② 《精神现象学》,荷夫迈斯特本,第 549 ~ 550 页。

此实体(客体)为自己不可分离的内容;这样的主体是一个无所不包的“大全”,黑格尔称它为“绝对”;“绝对”之外再没有任何别的东西,所以自我以“绝对”为认识对象,实即以自我自身为对象;自我认识了“绝对”,也就是最终认识了自己。这样看来,说《精神现象学》所描绘的是主体认识“绝对”的过程,也就无异于说它是主体自我认识的过程;说它是主客统一的过程,也就无异于说它是主体自我实现的过程,或主体寻求自由的过程。——所以,《精神现象学》也可以说是对于主客矛盾发展过程中所经过的各种阶段或形式的描述。黑格尔自己在《大逻辑》的“绪论”中也曾经明确地作过这样的概括:“在《精神现象学》中,我考察了意识从它与对象的最初的直接的对立起到绝对知识止的运动过程,这个过程经历意识对于对象的关系的一切形式。”

黑格尔认为,主体所囊括的对象,其范围越深广,它就越真实具体,越能实现自己,越能获得自由,直至主体囊括了无限的实体而成为一无所不包的全体时,它本身才就是“绝对”,就是最真实的东西,因而也就最终获得了自由与实现了自己。如前所述,这是一个长期矛盾发展的过程,是主体在自己的全部发展史上长途跋涉的结果。在这个过程中主体始终是主动的,主体凭着自己的主动性把自己外在化为对象,而与之对立,复凭着自己的主动性克服这种对立,使对象回复到主体自身,成为主体自己所有。黑格尔在《精神现象学》的“序言”中曾经指出过:“实体作为主体是纯粹的简单的否定性,唯其如此,它是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程,而这种过程则又是这种漠不相干的区别及其对立的否定。所以唯有这种正在重建其自身的同一性或在他物中的

①马克思:《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》,第 14 页。
②同上书,第 15 页。

自身反映,才是绝对的真理,而原始的或直接的统一性,就其本身而言,则不是绝对的真理。”(上卷,第 11 页)“精神就是这种自己变成他物、或变成它自己的对象和扬弃这个他物的运动。”(上卷,第 23 页)

《精神现象学》中所贯穿的这些思想表明,黑格尔看到了真实的东西或真理不是孤立的,而是一个有机整体,是对立面的统一;看到了认识不是静止的而是一个矛盾发展的过程;看到了主客之间既是对立的,又是同一的;看到了劳动的本质在于主体克服客体,使客体“成为己有”(亦即由客体回复到主体);看到了人类意识的发展是不断寻求自由的过程,亦即主体方面不断克服其与客体方面的对立而求得统一的过程。马克思说:“黑格尔精神现象学和它的最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大的地方,因此首先在于黑格尔把人的自我创造认作一种过程,把人的对象化[实现或客观化]认作对立化,认作外在化和对这种外在化的扬弃;在于他认识到劳动的本质,把对象化的人——现实的、所以是真实的人——了解为他自己的劳动的结果。”①马克思这段话的意思就是说,黑格尔把人的自我创造活动看成为主体凭自己能动的力量,克服客体与自身间的对立的过程,当然,正如马克思所指出的,“黑格尔所认识的并承认的劳动乃是抽象的精神的劳动”②。这里所谓精神的“劳动”或“否定性的辩证法”,在黑格尔那里,实指一种经受得起“否定物的严肃、痛苦、容忍和劳作”(上卷,第 11 页)的考验的精神,也就是鲁埃士所解释的能“经历磨难、耐得住人生一切矛盾、冲突而取得最终胜利”的“战斗精神”。人的自我实现、自我创造就是靠这样一种精神来完成的。前引鲁埃士所说的“圣洁因不圣

洁而存在"和我们中国人所说的"荷出于污泥而不染",都是说的这个意思。理想的人格,圣洁的人格,伟大的人格,或者用黑格尔晦涩的哲学术语来说,达到了"绝对知识"的普遍自我,都不应是脱离恶势力的对立和否定的孤芳自赏,而应是不断地从对立物和否定物中奋勇挣扎出来的"遍体鳞伤的战将"(见前引鲁埃士语)。我想,孟子关于"天将降大任于斯人也"那段话的思想大概也称得上是一种具有创造性和否定性的伟大力量吧。我在本书前面多处谈到,黑格尔的认识与存在同一,主体与客体同一,自我与对象同一的最高原则虽然仍属西方传统形而上学的主客关系式的范畴,但它也为他死后西方现当代的超主客关系论或主客融合论开辟了道路,这是西方现当代人文主义思潮的哲学流派之所以既批评黑格尔又都从黑格尔出发的重要原因之一,也是黑格尔对西方现当代哲学所作的重大贡献。认识与存在同一、主体与客体同一、自我与对象同一的原则与中国的天人合一(就其中人与自然或万物合一这一含义而言)有相近、相通之处。为了简单通俗起见,主体与客体同一、自我与对象同一的最高原则或者说最高境界也许可以借用陆象山的话来把它表述为"宇宙便是吾心,吾心即是宇宙"(关于两者的区别,这里没有必要细说),但黑格尔所特别强调的是,这一最高原则或者说最高境界的实现是靠漫长的主客对立、矛盾和克服这种对立、矛盾的战斗历程才达到的。人生就在于勇敢地面对并克服和战胜各种对立面的磨难,以达到一种主客融合、人与万物一体的最高境界,这是《精神现象学》的最大魅力之所在。

①《黑格尔著作》理论版,第2卷,第182页。

附录一:

超越之路
——《精神现象学》的启发

【一】

黑格尔在他和谢林合编的《哲学评论杂志》第一期上发表的一篇文章中说:“哲学按其本性来说就是某种奥秘的东西(etwas Esoterisches)。”“哲学只是由于它正好与知性(Verstande)相对立并从而更与常识(gesunder Menschenverstand)相对立……才成其为哲学;相对于后者而言,哲学的世界自在地和自为地是一个颠倒的世界。”①例如常识和知性的观点总以为主体与客体是对立的、二分的,客体外在于主体,但哲学的观点却相反地认为主体与客体是同一的,而黑格尔死后的一些现当代西方人文主义哲学家则更进而认为哲学的最高境界是超越主体客体关系的,或者用我在拙著《天人之际》和《进入澄明之境》中的术语来说,是“后主体性的”(“后主体客体关系的”)“天人合一”境界。不管是黑格尔所最崇奉的“主客同一”也好,或者是“后主客关系的天人合一”也好,对于常识和知性而言都是“颠倒的世界”,都是“某种奥秘的东西”。其实,不仅西方的哲学观点是如此,中国传统哲学所讲的“天人合一”(我称之为“前主体性的天人合一”或“前主体客体关系的天人合

①《孟子·尽心上》
②《庄子·大宗师》;《庄子·齐物论》
③[美]John Sallis, Delimiations, Indiana University Press, 1955, pp.41～42

一"),其中包括儒家所讲的天人合一与道家的天人合一,也都是"某种奥秘的东西",是一种同常识和知性相对立的"颠倒的世界",例如孟子所提倡的"上下与天地同流","万物皆备于我"[①],庄子所说的"同于大通","天地与我并生而万物与我为一"[②],就是如此。

但是,说哲学是"奥秘的",这并不等于说哲学是高不可攀的。黑格尔在《精神现象学》中特别强调这一点。他认为哲学所奉为最高原则的东西,一方面是单纯的东西,但另一方面,它不能停留在单纯性中,它需要陈述或表达自身,需要特殊化和加以详细的规定,即是说,需要有一个展开自身的过程,否则,哲学就"只是少数个别人的一种内部秘传的东西",而"缺乏普遍理解的可能性"。黑格尔主张:"只有完全规定了的东西才是公开的、可理解的,能够经学习而成为一切人的所有物。"(上卷,第8页)所以哲学在黑格尔看来既是"奥秘的",又是"公开的"(exoterisch)。美国当代哲学家John Sallis教授在《黑格尔关于陈述的概念》一文中开宗明义就阐释了黑格尔关于哲学具有"奥秘性"与"公开性"的观点,他说:"哲学就其使它自己适合于它的实质(Sache)的道路,适合于它的世界、一个颠倒的世界的道路而言,它是奥秘的(esoteric),但就它给所有想从事哲学的人提供忍受进入哲学的颠倒的可能性而言,它又是公开的(exoteric)。""哲学的特殊的奥秘性规定着想提高自己进入哲学的初学者所需要的严格性:〔因为〕转向哲学是需要一种激烈的颠倒的。而且这种颠倒的本质因素是一种激烈地偏离原来的方位,其偏离之激烈只有用'怀疑主义'这个名字才适合于说明之。"[③]这里的"怀疑主义"就是指《精神现象学》所说的对"自然意识"(常识和知性)按照主客二分观

①[美]John Sallis, Delimiations, Indiana University Press, 1955, 第41页。
②同上书，第40页；《黑格尔著作》理论版，第2卷，第182页。

点所以为真的东西不断加以怀疑、加以否定的过程，正是通过这一怀疑主义的过程，初学哲学的人才逐步否定原来的常识的观点，进入一个颠倒的世界，即哲学的世界，在这个世界里，主体与客体不是二元对立的，而是同一的。Sallis在阐述了哲学的"奥秘性"之后紧接着说："不过从另一方面看，哲学又是公开的，哲学不得不给予初学者以可能性使其进入这种偏离原来方位的颠倒，亦即提供（在严格意义下）一种进入哲学的引导(introduction)。〔这也就是说〕进入哲学这一激烈偏离原位和颠倒的运动过程必须加以陈述(presented)。入门的陈述(Darstellung)是必需的。而精神现象学就意在满足这种需要。"①Sallis引证了上述黑格尔发表于《哲学评论杂志》上的那篇文章中的一句概括性的话："哲学诚然必须承认民众有提高自己进入哲学的可能性，但是它又不能把自己降低到民众的水平。"②

黑格尔关于哲学的"奥秘性"与"公开性"的观点以及Sallis的阐释启发了我们：哲学的最高境界，无论是集西方传统形而上学之大成的黑格尔的主客同一也好，或者是黑格尔死后西方现当代的超主客关系论或"后主客关系的天人合一"也好，甚至是中国古代的"前主客关系的天人合一"也好，首先都有其"奥秘性"，但又都有其"公开性"，都有让一切想从事于哲学的人达到哲学世界的可能性和过程，即是说都有路可循，尽管这种"公开性"的程度在不同的哲学家那里有非常大的差距，以至于强调哲学的"公开性"、强调导入哲学世界的"陈述"过程的漫长性和曲折性的黑格尔斥责谢林的直观哲学是"手枪发射式的"哲学，是一蹴即就的、根本上缺乏过程的哲学，或者说是"没有公开性"的哲学。

①《孟子·告子下》。

在中国哲学史上，庄子主张通过“心斋”、“坐忘”以达到“同于大通”、“天地与我并生而万物与我为一”的最高境界，所谓“心斋”、“坐忘”就是除去思虑知识，有点类似谢林的浪漫式的直观方法，不免有“手枪发射”、一蹴即就、缺乏“公开性”之嫌。孟子主张通过“强恕”、“求仁”、“反身而诚”以达到“万物皆备于我”、“上下与天地同流”的最高境界，这是走的一条非浪漫式的道路。所以孟子说：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。”①这段话说明孟子所走的道路艰苦曲折，与黑格尔所主张的否定性过程即忍受痛苦、劳作之类的对立面而又能战胜对立面的过程有相近之处。但这只是就孟子与庄子对比而言。孟子作为东方的中国古代哲学家，当然还远未能达到西方近代的主客关系式的水平，我们不能要求孟子把他所走的非浪漫式的道路提升到主客对立而又不断克服这种对立以达到统一的黑格尔哲学的高度。相对于黑格尔主张哲学的“公开性”在于经历漫长曲折的主客对立和不断克服对立的“陈述”过程而言，中国传统哲学，无论是庄子的哲学还是孟子的哲学（包括宋明理学对孟子哲学方法的发挥），都是比较缺乏“公开性”的。中国哲学未来的发展应该既坚持其“奥秘性”，具体地说，即坚持其天人合一、万物一体的高远境界，又要强调“公开性”，强调达到这种高远境界所必须经历的道路和过程，具体地说，我以为就是强调主体与客体的对立矛盾和克服对立矛盾的过程。

①参阅 John Sallis, Delimitations, 第 52 页

【二】

黑格尔所谓哲学的"奥秘性"和"公开性"的关系问题，实际上是讲的无限性和有限性的关系问题。有限的东西总是在自身之外尚有他物与之对立，有他物限制着它自身，常识与知性只看到事物的有限性，而黑格尔则认为哲学正是要把常识和知性的观点"颠倒"过来，看到任何一个有限的东西不单纯是与他物对立的"自在的东西"，而且是构成自身的一个不可缺少的组成部分；有限的东西在他物中仍然保持在自身中，主体在客体(对象)中仍然保持在主体自身之中，这也就是黑格尔所用的一个术语：任何一物不仅是"自在的"，而且是"既自在又自为的"①，这也就是主体与客体的同一，而这种同一性正是黑格尔所崇奉的精神的无限性。有限性讲的是一物与他物、主体与客体的相互对立、相互限制，无限性讲的是一物与他物、主体与客体的相互调和、相互统一。从有限性的眼光来看，无限性是"奥秘的"，哲学正是要尊崇这种"奥秘性"。但黑格尔强调，无限性只有通过有限性才能实现，对立面的同一性或主体与客体的同一性只有通过他们的对立性、矛盾性才能实现。正因为如此，哲学的"奥秘性"，或者说无限性的精神，在黑格尔看来并不是远离人的有限精神而高不可攀的，它对有限性的精神(人)来说是可及的——"公开的"。黑格尔哲学的辩证性正在于 他主张哲学要"超越"有限以达到无限，但必须在有限性中、在对立的东西中实现这种超越；精神的无限性具有"绝对否定性"的内在动力，能不断地否定有限性，所以离

开了有限的东西，就没有可以超越的东西，离开了对立的矛盾的东西，就没有可以调和、可以统一的东西。这就是黑格尔所提倡的超越之路。

但是黑格尔毕竟是一个传统的形而上学家，他在《精神现象学》最后一章“绝对知识”中明确宣称，精神现象学在经历了一条漫长曲折的对立矛盾的有限性和克服这种有限性的过程之后所达到的“纯粹概念”，是“把时间消灭”了的，或者说是“扬弃”了“时间形式”的，“时间是作为自身尚未完成的精神的命运和必然性而出现的”（下卷，第268页）。这就表明黑格尔最终仍然主张有一个超出时间之外和之上的从而超出有限性之外和之上的无限性概念，它是有限的东西所不能企及的。这样，黑格尔所谓哲学的“公开性”就毕竟不免遭功亏一篑之讥，反对超越形而上的黑格尔最后还是陷入了超越形而上学。即使在《哲学全书》中黑格尔强调了“纯粹概念”的“外化”与“回复”，强调了“纯粹概念”与自然和人类精神的不可分离的结合，但《哲学全书》的最高环节精神哲学的最高阶段“哲学知识”又回到了“纯粹概念”，即回到了超出时间之外和之上的领域。

现当代人文主义思潮的哲学家们大多反对黑格尔超时间、超现实、超有限性的概念哲学，认为那是一种“在场形而上学”，他们主张现实世界是在时间之内的，所谓超出时间之外和之上的概念王国是抽象的。他们从根本上打破了以黑格尔为代表的主客关系的传统框架，倡导一种超主客关系论，海德格尔所讲的“此在与世界”的关系就是这种超主客关系论的一个典型，他认为人与世界是融为一体的，人并不是作为主体而在作为客体的世界之外的，人乃是一向寓于世界之中。这种

① 参阅本书第十章"'真无限'？'坏无限'？"

人与世界交相融合的一体不同于黑格尔所谓作为主客同一的一体：黑格尔的主客同一体如前所说，最终是超出时间之外和之上的纯粹概念，现当代哲学所讲的人与世界交相融合的一体始终都不超出时间之外和之上；黑格尔的主客同一的一体与现当代哲学所讲的人与世界交相融合的一体都可以称为无限，但它们是两种不同意义的无限，前者是一个超时间的最完满的概念，即黑格尔自己所主张的所谓"真无限"，后者是在时间之内的无穷进展，即黑格尔所贬称的"坏无限"。我以为黑格尔所主张的"真无限"归根结底是抽象的，而他所贬低的"坏无限"倒是现实的、具体的。我们应该倡导在时间之内无穷进展的无限性和一体性。[①]时间之内无穷进展的无限性在现当代哲学的观点看来，也具有一体性，因为任何一个在场的和不在场的、然而同样在时间之内的无穷多样、无穷进展的东西是一气相通的，中国哲学所讲的"万物一体"，也是这样一种具有无穷进展意义的一体，而不是超时间的"纯粹概念"。

然而要达到这种与时间之内无穷进展意义下的无限性相结合的"万物一体"的"奥秘"境界，却也需要经历一个黑格尔所强调的漫长过程，从而使哲学具有彻底的"公开性"。黑格尔的超时间的"真无限"和主客同一的概念使他的反传统形而上学的哲学特性功败垂成、功亏一篑，但批判了他的最终失足之处，转向现当代哲学的"万物一体"观（借用中国哲学的术语）之后，如果能进而把黑格尔所强调的却未能贯彻到底的无限必须通过有限、忍受有限、忍受对立矛盾的思想加以吸收和发挥，哲学的"奥秘性"和"公开性"将会结合得更加紧密。中国传统哲学所讲的"天人合一"或"万物一体"，尽管各家的说法不一，但不同程度地都有待于阐发"公开性"。西方现当代

哲学的人文主义思潮经历了欧洲长期的主客关系思维的方式的洗礼，其所提倡的哲学最高境界是包含有限性和主客的对立矛盾在内的，但由于它的注意力重在批判黑格尔的超越形而上学，因而对黑格尔关于无限必须忍受有限、忍受对立矛盾才能超越有限的思想未能充分发挥和发展。

【三】

我们反对传统形而上学的超越，但并不反对任何意义下的超越。传统形而上要求超越到超出时间以外和以上的概念王国的领域，我们所讲的超越则是超越在场的东西而进入隐蔽在其背后的不在场的东西，这些不在场的东西同样是在时间之内的具体的东西。在场的东西总是有限的，而不在场的东西是在场的东西的根源，它们是无限的。这里的无限是无穷无尽、无穷进展之意。我们所讲的超越就是超越有限进入这种无穷无尽、无穷进展的无限广阔的天地。我们所讲的超越，既意味着不停留于当前的东西，又仍然在现实的世界里，这种由超越所达到的无限才是彻底地与有限不相分离的。黑格尔批判他所谓的“坏无限”实际上还是有限之物，我们则认为黑格尔所批判的正是我们所赞赏的，因为现实的具体的无限正是有限之物的无穷延伸和扩展。黑格尔最终把康德的警告置若罔闻，以为鸽子要飞得更高就得摆脱时间和有限性的空气阻力，我们则认为鸽子始终只能在时间和有限性的空气里飞翔，而时间和有限性的空气所据有的空间是无穷无尽、广阔无垠的。

根据以上所说，我以为，现实的超越之路就在于一丝一毫、一时一刻也不脱离时间和有限性，要勇敢地面对和忍受时间和有限性的磨炼，体悟到在场的东西是与不在场的无限性结合为一的，从而进入一种“天人合一”、“万物一体”的高远境界。

人生之初，尚处于一种不分主客的原始意识的状态，自从有了自我意识以后，人首先总是从有限的观点看事物，把任何一个事物看作是与人和其他事物相互对立、相互外在的，然后才在对立矛盾的磨炼中体悟到物与物、物与人处于息息相通的一体之中，这就叫做从无限的观点看事物，或者叫做超越。

首先就人与自然的关系来说。人在开始时总是把自然看作是外在于人自身的，与人自身相对立的，同时也把自然中的此一现象与彼一现象看作是不相联系、彼此外在的，于是盲目地对抗自然，遭致自然对人的报复。在这样的长期磨难中，人逐渐认识到自然中的各种现象是有内在联系的，这就有了对自然规律的认识，可以算作是对自然有限物的一种初步的超越。有超越就有自由，对有限的初步超越就意味着初步的自由。但人们的通常意识还是把自然规律看作是外在于人自身的、与人自身相对立的，人们还不知道人与自然“本是同根生”，不知道人与自然处于相通相融的一体之中，双方都服从同一规律，于是对自然规律采取被动的甚至敌视的态度，这仍然是一种有限的观点，仍然是一种不自由，有待于作进一步的超越。黑格尔在《精神现象学》中把人的意识从个别认识的“感性确定性”到普遍规律性认识的“知性”通统作为主客对立和外在的观点列入意识发展的初级阶段，道理也就在此。

人若能在超越之路上进一步认识到自然规律与人是一体

相通的，从而对自然规律采取一种积极肯定、主动顺应的态度，就像尼采所说的用“命运之爱”的热情对待必然性、规律性，这就是“强者的精神”，也就是进一步的自由。黑格尔的《精神现象学》在讲到由规律性认识的“知性”到“自我意识”的转化和过渡时只是抽象地说到“知性”阶段中主体与客体的对立被扬弃了，主客的同一在“自我意识”阶段中被建立起来了，而没有具体说到如何用主客同一的观点即无限的观点看待自然规律的问题，在这方面尼采的思想对本文所讨论的超越之路更有启发意义。

其次，谈谈人与人的关系。“民胞物与”的精神源于对“天人合一”、“万物一体”的体悟。自然物无精神性，不能理解人，不能约束自己，因而人只能通过对自然规律的认识和主动积极的肯定与顺从以进入“物与”的境地。和人与自然的这种情况相反，人与人之间则是有精神者与有精神者之间的关系，人可以通过理解他人而达乎“民胞”的境地。人有自然的方面与精神的方面，人的精神方面与自然有联系，但又是超出自然的。人的自然方面可以按照自然规律来加以探究，但人的超自然方面则不是简单地用自然科学所能把握的。人的学问不能等同于自然科学。如果说自然科学的任务是寻找普遍性的规律，那么，人的学问或者说精神科学的任务则应侧重于研究人与人之间的相互理解。人与人之间之所以能相互理解，其基础在于人皆生活于和交往于一个共同体之中。长期的共同生活使得即便是个人所独有的内心状态也能通过语言所具有的暗示作用而为他人所领悟、所理解，从而相互容忍、相互尊重、和谐相处。

但这种以“万物一体”为基础的“民胞”精神也是要经过漫

长的超越有限性之路才能达到的。一个没有受过任何教化的人，或者历史上的野蛮人，总是从有限的观点看待他人，把他人仅仅看作是自己的对立面，为了满足个人的欲望，往往抹杀他人的存在，以致杀死他人；但是在生活的磨炼中，正如黑格尔在《精神现象学》和《哲学全书》的精神哲学部分中所描述的那样，人认识到杀死他人反而会使自己孤立无援，不可能实现自己，不如保留他人的生存权，蓄人为奴，把自我与他人的关系变成主奴的关系。以主奴的观点对待他人比起简单地杀死他人，在超越有限的道路上无疑是前进了一步，尽管它是不公平的。但是人在以主奴关系的眼光看待他人的过程中，又逐渐认识到自己离开了奴隶反而失去了自己的独立自主性，不如承认对方和自己一样是独立自主的主体，这样，人的超越有限之路就由"主奴关系"的观点提升到了黑格尔《哲学全书》所说的人与人"相互承认"的"普遍的自我意识"阶段。现代哲学家胡塞尔和当代哲学家哈贝马斯所讲的"互主体性"(主体间性)就是对黑格尔的"相互承认"的观点的阐发和发展。我们在下面没有必要按照《精神现象学》所描述的意识发展的诸阶段逐一加以细述(事实上，《精神现象学》以后的《哲学全书》已省略了"相互承认"的"普遍自我意识"阶段以后的诸阶段，例如"斯多葛主义"、"怀疑主义"、"苦恼的意识")，仅仅以上所说的由杀死他人到视他人为奴到相互承认对方的独立自主性，就足以说明，建立在"万物一体"基础上的"民胞"精神是在通过有限、超越有限的漫长道路上磨炼出来的，人并不是一下子就达到这种高远境界的。人类历史是如此，当今人们意识的发展也是如此。人类历史经历了原始社会、奴隶社会、封建社会以至如今，思想家们才大谈在黑格尔所讲的"相互承认"的

“普遍自我意识”基础上发展起来的“互主体性”和人与人之间的平等对话;而就当今人们的意识来说,主奴意识仍在很多人的意识中占主导地位,平等对话往往还是犯忌讳之词,可见超越有限之路是要在漫长的、忍受对立矛盾的痛苦中走过的。黑格尔说,主奴意识的基础是“霸权”①,这和“民胞”精神的基础是“万物一体”正好形成鲜明的对比。但我相信人们在超越有限的道路上必将战胜“霸权”而进入“万物一体”之境,尽管这条道路是漫长曲折的,是异常艰苦的。

【四】

由此可见,我们所崇尚的“万物一体”、“天人合一”的境界既是高远的,又不是“奥秘的”。这种境界就在现实的、有限的事物之中,就在人与物打交道的具体活动之中和人与人的生活交往之中,就在人类社会历史的发展过程之中。只要人们不死盯住有限的在场的东西,而放眼于不在场的东西,认识到不在场的东西也是现实的,是与在场的东西结合为一的,这无限广阔的境界就会出现在当前。所以“奥秘的”境界又是“公开的”——是人人都可企及的,当然,这需要经过艰苦的长期的磨炼。中国儒家主张“去私”,庄子主张“心斋”、“坐忘”即“去智”,在他们看来,这些就是超越有限之路。其实,“私”也者,“智”也者,都是主客二分的产物,人不可能不生活在主客二分之中,不可能没有“私”(非指损人利己之私),不可能不要“智”(关于儒家是否绝对地否认私,庄子是否绝对地否认智的问题,兹不具论),问题在于既要经过“私”和“智”,又要从“私”

①参考拙著:《论黑格尔的精神哲学》,台北唐山出版社1995年版,第39页。

和“智”中挣扎出来。“私”和“智”是有限的在场的东西[①]，而从中挣扎出来，看到不在场的东西，这就是超越有限，进入无限（再重复一句，这里的无限是指现实中时间之内的无穷进展）。有“私”有“智”而从中挣扎出来，这就有痛苦，有磨炼，所以超越之路意味着痛苦和磨炼之路，高远的境界与忍受痛苦是不可分离的。那种以为脱离红尘、不识不知就是“天人合一”、“万物一体”的圣洁清高的看法，把“天人合一”、“万物一体”理解为单纯的悠闲自在、清静无为的看法，是对超越的误解，这种所谓“超越”实无可超越者、无可挣扎者，既无痛苦磨炼，也谈不上圣洁高远。

我在上面所用的“磨炼”一词，其具体意义实系指在意识发展过程中获取教训，相当于黑格尔《精神现象学》“导论”（“序言”中也提到过）中所用的“经验”一词的含义。黑格尔《精神现象学》一书最初用的副标题是“意识的经验的科学”，意思是，意识在自己的发展过程中认识到，原先以为是外在于主体的对象或客体，实际上是与主体同一的，也就是说，原先以为是真的，后来才认识到那种认识是不真的，只有认识到客体与主体是同一的才是真理。这种认识上的“转换”就叫做“经验”。其实，黑格尔的“经验”也可以说是一种教训，教训就是认识到原先以为是真的后来才知道是不真的。黑格尔在《精神现象学》中所描述的意识发展过程就是一个不断接受经验教训的过程：意识发展过程中的每一个阶段，在其当时，总自以为是真的，后来才知道此一阶段仍然是把客体看作是外在于主体的，因而是不真的，意识于是向前发展到下一阶段以克服这种主客的相互外在性与对立性，但下一阶段自以为是真理的认识，等到后来又认识到此种认识仍然没有克服主客

① 关于普遍规律和概念之类的“智”是“恒常的在场物”这一点，我在其他许多论著中已多次讲过，这里就不再论述了。

的相互外在性与对立性，意识因而又不得不再向前发展。……如此递进，以至最后达到主客的绝对同一即“绝对知识”。我称这一过程为“磨炼”，就是取其不断地接受教训之意。黑格尔是集传统的主客关系思维方式之大成的哲学家，他强调通过意识的“经验”过程或者说通过认识上的不断“转换”过程所要达到的目标是主体与客体的最终的同一，即认识到所谓外在于主体的客体最终是与主体同一的。我们参考西方现当代人文主义思潮的哲学观点，认为意识所经过的“转换”过程，或者说“磨炼”，乃是要把死盯住在场的东西的观点不断地“转换”为与无穷的不在场的东西结合为一的观点，这一过程也是漫长曲折的，而且是永无止境、无穷进展的，因为在场与不在场相结合的“万物一体”是无穷无尽的统一体，不是一个最圆满的所谓“真无限”的概念。且举黑格尔所用的杀死他人的野蛮观点到蓄人为奴的观点再到相互承认每个人的独立自主性的观点为例。黑格尔是站在传统形而上学的立场以此说明主客的对立同一，我则想以此说明如何从死盯住在场的观点发展到在场与不在场相结合的观点。杀死他人的野蛮观点乃是只看到在场的自我，完全抹杀构成自我之存在的背后的根源即他人。这种野蛮观点必然会使人接受一种教训：没有他人的生命与存在就没有自我。人们的意识于是发展到蓄人为奴的观点。蓄人为奴虽然是不公平的，但较之杀死他人毕竟在认识自我背后的不在场者方面前进了一步。主奴意识是一种霸权意识，这种人也是只盯住在场的东西，认为权势财富这些眼前的东西是最真实、最现实的，看不到隐蔽在他的权势财富背后不在场的根源是被统治者、被压迫者，他们才是真正的主人。霸权主义者在社会生活的进展过程中最终也会接受社会

①参阅[法]列维一布留尔著:《原始思维》,商务印书馆1981年版,第162、163、164、170页。

或历史的教训与惩罚,认识到他人和自我具有同等的独立自主性,意识的发展就这样进到“相互承认”、“互主体性”以至人己一体的境地。“万物一体”、“民胞物与”的境界就是这样一步一步地通过不断接受教训和磨炼才达到的。超越之路是艰苦的,需要有自强不息的精神与勇气。

人类的思想史是一个企盼超越有限的历史:原始思维没有普遍性的类概念,一切都用有限的个别的东西来指示。①普遍性概念的发生使人们从有限性和个别性的束缚中解放出来,是人类思想史上的一个巨大进步,是对有限性的第一次巨大的超越。但以柏拉图和黑格尔为代表的西方传统形而上学却标志着人类思想对普遍性概念的过分夸大,以致普遍性概念被这类哲学家们不同程度地抬高到超出时间之外和之上的抽象领域,这样的超越最终使哲学变得脱离现实和人生,令人见而生畏。现当代人文主义思潮的哲学家们批判了超时间、超现实的概念哲学,主张哲学的真理和人生的最高意义与价值就在时间性之内的现实世界之中,但又认为这种真理和人生的意义不在于死盯住当前的在场的东西,而在于超越这种在场的东西的有限性,体悟到隐蔽在其背后的与之相联系的不在场的东西的根源性,体悟到在场与不在场的一体性。这种对有限性的超越不是从时间之内的现实物超越到非时间性的抽象概念王国,而是现实世界之内的超越,是不脱离现实的超越,这是人类思想发展史上的第二次对有限性的巨大超越,它使人们的注意力从抽象的天国回到具体的人间,把哲学和人生变得更具诗意。我在拙著《进入澄明之境——哲学的新方向》的“导论”中把前一种超越叫做“纵向的超越”,后一种超越叫做“横向的超越”。我以为“横向的超

越”相对于“纵向的超越”来说，是人类思想发展史上更进一步的大解放，探索“横向超越”的超越之路具有极其现实的意义。

附录二：

黑格尔年表

(1770～1831)

黑格尔	同时代人
一、斯图加特时期(1770～1788,共18年)	
1770年,出生 8月27日　格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)出生于德意志符腾堡公国首府斯图加特市一个税务官的家庭。	1770年　贝多芬出生;荷尔德林出生;康德46岁,任柯尼斯堡大学教授。 1774年　歌德《少年维特之烦恼》问世。 1775年　谢林出生。
约1776年,6岁 入本城拉丁语学校即人文中学最低班(实即小学)学习。	1776年　美国独立宣言;休谟去世。 1778年　伏尔泰去世;卢梭去世。 1781年　莱辛去世;康德《纯粹理性批判》出版;席勒《强盗》出版。
1783年,13岁 9月20日　其母逝世。	1783年　康德《未来形而上学导论》出版。

（续表）

黑格尔	同时代人
1788年，18岁 9月25日 人文中学毕业。	1788年 叔本华出生；康德《实践理性批判》出版。
二、图宾根时期（1788～1793，共5年）	
1788年，18岁 10月27日 入图宾根神学院学习。	1788年 荷尔德林也入图宾根神学院与黑格尔同窗。 1789年 法国革命。
1790年，20岁 9月27日 获硕士学位。	1790年 康德《判断力批判》出版；谢林15岁入图宾根神学院，与黑格尔、荷尔德林相友善；歌德《浮士德》片段问世。 1792年 法国开始入侵德国。
1793年，23岁 9月20日 图宾根神学院毕业。	1793年 法国国王路易十六上断头台；康德《论纯理性范围内的宗教》出版。
三、伯尔尼时期（1793～1796，共3年）	
1793年，23岁 10月 到伯尔尼的一个贵族施太格家任家庭教师。	

（续表）

黑格尔	同时代人
1793～1794年，23～24岁 撰写《人民宗教与基督教》残篇（其中包括图宾根时期的写作），1907年出版。	1794年　罗伯斯庇尔上断头台；费布特到耶拿大学任教，出版《知识学基础》。
1795年，25岁 5月9日～7月24日　撰写《耶稣传》，1907年出版。	1795年　康德《论永久和平》出版；谢林《论自我》出版；席勒《人的审美教育》出版。
1795～1796年，25～26岁 1795年11月20日～1796年4月29日　撰写《基督教的实定性》残篇，1907年出版。 1796年，26岁 7月25日～8月初　漫游阿尔卑斯山，写旅途日记。 1796～1797年，26～27岁 1796年底～1797年2月9日　撰写《德意志唯心主义的最早体系纲领》残篇，1917年出版。	
四、法兰克福时期（1797～1800，共4年）	
1797年，27岁 1月　到法兰克福商人戈格尔家任家庭教师。	1797年　康德《道德形而上学》（两卷本）出版；谢林《自然哲学的观念》出版；荷尔德林《徐波里昂》第一部分出版。

（续表）

黑格尔	同时代人
1798年，28岁 春　翻译并注释瑞士律师J.J.卡特（Jean Jacgues Cart，1748～1813）写的法文小册子《关于瓦特州对伯尔尼城的旧国法关系的密信》，匿名出版，这是黑格尔著述中第一次问世的作品。 1798～1799年，28～29岁 1798年秋冬～1799年春夏　撰写《基督教的精神及其命运》，1907年出版。	1798年　费希特因无神论之争被指控主张无神论而离开耶拿大学，其讲席由谢林（23岁）接任；谢林《论世界灵魂》出版。
1799年，29岁 1月14日　其父逝世。	1799年　谢林《自然哲学体系初步纲要》出版；施耐尔马赫《论宗教》出版；荷尔德林《徐波里昂》第二部分出版。
1800年，30岁 9月14日　完成《1800年体系残篇》。	1800年　法国入侵巴伐尼亚；康德《逻辑学》出版；谢林《先验唯心论体系》出版；席勒《华伦斯坦》出版。

五、耶拿时期（1801～1806，共6年）

(续表)

黑格尔	同时代人
1801 年,31 岁 1 月　离开法兰克福到耶拿。 7 月　完成(费时半年)并出版求职论文《费希特哲学体系与谢林哲学体系的差异》,这是黑格尔一生中第一部公开发表的著作。 8 月 27 日(31 岁生日)　授课资格论文《论行星轨道》答辩 10 月　获得耶拿大学编外讲师资格。 10 月 21 日　第一次会见歌德。 冬　开始在耶拿大学讲授"逻辑学与形而上学"和"真正哲学的观念与界限的导言"两课程	1801 年　谢林 26 岁,任耶拿大学教授;施耐尔马赫《独白》出版。
1802 年,32 岁 1 月　与谢林合编的《哲学评论杂志》出版。创刊号上载有黑格尔的文章"综论哲学批评之本质,特别是它与哲学现状之关系"和"常识如何理解哲学"。 3 月　在《哲学评论杂志》第 1 卷第 2 期上发表"怀疑主义与哲学的关系"一文。 7 月　在《哲学评论杂志》第 2 卷第 1 期上发表"信仰与知识"一文。 12 月　在《哲学评论杂志》第 2 卷第 2 期上发表"论自然法的科学研究方式、它在实践哲学中的地位以及它与实证法学的关系"一文(下期续完)。 这一年开设的课程有"自然法、国家法与民法"、"逻辑和形而上学"和"自然法"。	1802 年　拿破仑为终身执政官;谢林《布鲁诺》出版。

（续表）

黑格尔	同时代人
1803年，33岁 5月　《哲学评论杂志》出版最后一期后停刊。 这一年开设的课程有"自然法"、"思辨哲学之体系包括逻辑学和形而上学、自然哲学和精神哲学"。	1803年　谢林离开耶拿，任教于维尔茨堡大学。
1804年，34岁 1月30日　应聘为耶拿地质学联合会鉴定员。 8月1日　成为威斯特伐伦自然研究会会员。 这一年讲授的课程有"哲学的一般体系包括逻辑学和形而上学、自然哲学和精神哲学"和"数学"。	1804年　拿破仑称帝；康德去世；费尔巴哈出生；费希特任爱尔兰根大学教授；谢林《哲学与宗教》出版。
1805年，35岁 2月　升任副教授。 冬　着手撰写《精神现象学》。 这一年开设的课程有"自然法"、"数学"、"现实哲学即自然哲学和精神哲学"，第一次讲授"哲学史"课程。	

（续表）

黑格尔	同时代人
1806 年，36 岁 2 月　《精神现象学》第一部分付印（当时的书名下载有副标题：“意识的经验的科学”）。 夏　开始写《精神现象学》后面的几章（大约是第 6 章“精神”以后）。 10 月 13 日　耶拿战役前夕《精神现象学》匆匆完稿，隔数日寄往出版商。 这一年讲授的课程有“思辨哲学或逻辑”、“现实哲学即自然哲学和精神哲学”。	1806 年　拿破仑在耶拿战役中取得胜利，结束了神圣罗马帝国，减少了德国小邦的数目，拿破仑占领柏林；费希特从柏林避到柯尼斯堡，于次年返回柏林；谢林到慕尼黑任巴伐利亚科学院院士、造型艺术科学院秘书长。
六、班堡和纽伦堡时期（1807～1816，共 10 年）	
1807 年，37 岁 1 月 1 日　成为海德堡物理学会名誉会员。 1 月 10 日　《精神现象学》“序言”投寄出版商。 2 月 5 日　其私生子出生。 3 月　离开耶拿，前往班堡任《班堡日报》编辑。 4 月　《科学的体系：第一部分，精神现象学》正式出版，原来的副标题“意识的经验的科学”被删去，换为“精神现象学的科学”这一副标题。 春或夏　发表短文《谁在抽象思维》。	1807 年　谢林在慕尼黑造型艺术科学院发表题为“造型艺术与自然的关系”的演说。

（续表）

黑格尔	同时代人
1808年，38岁 11月4日　任纽伦堡文科中学校长。任校长期间讲授过哲学和宗教课程，代讲过希腊文、拉丁文、古典文学、高等数学。	1808年　费希特《告德意志国民书》发表；歌德《浮士德》第一部分出版；费希特提出在柏林设立大学的建议书。
1809年，39岁 从这年起到1811年的讲稿、学年年终讲话等后来经罗森克兰茨（Johann Karl Rosenkranz，1805～1879）编为《中学校长任期内的〈哲学入门〉》，米希特（Karl Ludwig Michelet，1801～1893）编为《哲学讲演》出版。	1809年　普鲁士政府委派洪堡筹办柏林大学；温迪施曼在《耶拿德国文献报》发表肯定黑格尔《精神现象学》的书评；谢林《哲学著作集》第1卷出版。
1810年，40岁 给低年级讲法律学、伦理学、宗教学课程。	1810年　秋，柏林大学开学，校长为施马尔茨（Schmalz）；费希特在柏林大学讲授"意识之事实"。
1811年，41岁 9月15日　与玛丽·冯·图赫（Marie von Tucher，1791～1855）结婚。	1811年　费希特当选年度校长，次年辞职。

（续表）

黑格尔	同时代人
1812年，42岁 4月　《逻辑学》（通称《大逻辑》）第一卷"客观逻辑"的第一部分"存在论"出版。 8月　女儿出生，夭折。	1812年　谢林与黑格尔见面。
1813年，43岁 年初　《逻辑学》第一卷第二部分"本质论"出版。 6月9日　长子卡尔（Karl）出生，后来成为当时著名中古史学家。 12月　任纽伦堡市学校事务委员会督导。	1813年　（拿破仑在莱比锡被击败，法国在德国的统治告终；基尔凯戈尔出生。
1814年，44岁 9月25日　次子伊曼努尔（Immanuel）出生，后来成为勃兰登堡宗教法庭庭长。	1814年　费希特逝世。
1815年，45岁 秋　游慕尼黑。	1815年　滑铁卢战役；拿破仑被囚于圣赫勒拿岛；谢林《萨莫色雷斯诸神》出版
1816年，46岁 秋　《逻辑学》第二卷"主观逻辑"出版。 8月　辞去中学校长职务。	

（续表）

黑格尔	同时代人
七、海德堡时期（1816～1818，共2年）	
1816年，46岁 9月　迁居海德堡。 10月28日　在海德堡大学任哲学教授，发表就职演说。 第二学期　讲授哲学史和哲学百科全书。	
1817年，47岁 1月　《评雅可比著作第三卷》一文发表于《海德堡文献年鉴》。 夏　《哲学百科全书纲要》出版。 第一学期　讲授“逻辑学与形而上学”、“人类学与心理学”。 第二学期　讲授“自然法与国家学”、“人类学与心理学”、“哲学史”。	
1818年，48岁 3月20日　普鲁士国王任命黑格尔为柏林大学教授。 夏　讲授“哲学全书”，第一次讲授“美学”。 9月20日　离开海德堡，24日到达柏林，途中曾访问歌德。	1818年　马克思出生。

（续表）

黑格尔	同时代人
八、柏林时期（1818～1831，共13年）	
1818年，48岁 10月22日　在柏林大学发表就职演说 冬　讲授"自然法与国家学或法哲学"与"哲学全书"。	
1819年，49岁 第一学期　讲授"宗教哲学"、"哲学史"、"逻辑学与形而上学"。 第二学期　讲授"自然哲学"、"自然法与国家学或法哲学"。	1819年　叔本华到柏林大学任编外讲师；叔本华《意志与表象的世界》出版；雅可比逝世。
1820年，50岁 夏　《法哲学原理》出版。 7月　任勃兰登堡科学考试委员会委员（至1822年12月止）。 第一学期　讲授"逻辑学与形而上学"、"人类学与心理学"。 第二学期　讲授"哲学史"、"美学"。	1820年　叔本华有意把开课时间定在黑格尔授课的同时，但听者寥寥。
1821年，51岁 第一学期　讲授"宗教哲学"、"逻辑学与形而上学"。 第二学期　讲授"自然哲学"、"法哲学"（自这次起至1830年止的4次法哲学课——1821，1822，1824，1830——均以《法哲学原理》一书为课本而不再单纯口授）。	1821年　拿破仑去世；阿尔滕斯坦大臣复函黑格尔，盛赞他的《法哲学原理》一书。

（续表）

黑格尔	同时代人
1822年，52岁 任大学评议会委员。 第一学期　讲授"人类学与心理学"、"逻辑学与形而上学"。 第二学期　讲授"法哲学"，第一次讲授"历史哲学"。	
1823年，53岁 第一学期　讲授"美学"、"逻辑学与形而上学"。 9月　成为荷兰学者组织"和睦"社社员。 第二学期　讲授"自然哲学"、"哲学史"。	1823年　费尔巴哈入海德堡大学神学系。
1824年，54岁 第一学期　讲授"宗教哲学"、"逻辑学与形而上学"。 第二学期　讲授"法哲学"、"历史哲学"。	1824年　费尔巴哈转学到柏林大学神学系，次年转哲学系。
1825年，55岁 第一学期　讲授"人类学与心理学或精神哲学"、"逻辑学与形而上学"。 第二学期　讲授"哲学史"、"自然哲学"。	

（续表）

黑格尔	同时代人
1826年，56岁 1月 《论宗教改宗者，评劳帕赫（Ernst Raupach，1784～1852）著作》一文发表于《柏林快邮报》。 7月23日 在家里成立"科学批判社"，许多著名文化人物都是该社社员。 8月26日 友人、学生、官方人士聚集在"菩提树下"饭店，举行宴会庆祝黑格尔56岁生日。 第一学期 讲授"逻辑学与形而上学"、"美学"。 第二学期 讲授"哲学全书"、"历史哲学"。	1826年 费尔巴哈告别黑格尔时说他听了黑格尔两年的课程，致力于研究黑格尔的哲学，但现在打算转而研究与思辨哲学相对立的自然科学。
1827年，57岁 1月 由"科学批判社"组织、黑格尔主编的《科学评论年鉴》创刊。 第一学期 讲授"逻辑学与形而上学"、"宗教哲学"。 7月 《哲学全书》第2版出版。 8～10月 去巴黎，归途经魏玛，拜访歌德。 第二学期 讲授"哲学史"、"人类学与心理学"。	1827年 歌德（78岁）与黑格尔会见；谢林任巴伐尼亚科学院院长，慕尼黑大学教授。

（续表）

黑格尔	同时代人
1828年，58岁 3月、6月　《关于佐尔格的遗著和书信》一文发表于《科学评论年鉴》。 4月、6月　《论哈曼的著作》一文发表于《科学评论年鉴》。 第一学期　讲授"逻辑学与形而上学"、"自然哲学"。 第二学期　讲授"美学"、"历史哲学"。	
1829年，59岁 1月、2月、6月　《科学评论年鉴》发表书评《论黑格尔学说》和《泛论哲学并专论黑格尔哲学全书》两文。 5月、6月　论格舍尔（K.F.Goeschel，1784～1862）的《与基督教信仰认识相关的绝对知与无知札记》的书评发表于《科学评论年鉴》。 9月11日　在魏玛与歌德最后一次会面。 秋　在捷克卡尔斯巴德会见谢林。 10月　被选为柏林大学校长。 10月18日　用拉丁语发表校长就职演说。 第一学期　讲授"逻辑学与形而上学"、"论上帝存在的证明"。 第二学期　讲授"哲学史"、"人类学与心理学或精神哲学"。	1829年　谢林在捷克与黑格尔相见。

（续表）

黑格尔	同时代人
1830年，60岁 6月25日　宗教改革300周年纪念日，以校长身份发表拉丁语演说。 9月　《哲学全书》第3版出版。 第一学期　讲授“逻辑学与形而上学”、“自然哲学”。 第二学期　讲授“历史哲学”、“法哲学”（因病由其弟子米希勒代讲）。	
1831年，61岁 1月　荣获国家奖——三级红鹰勋章。 4月　《论英国改革方案》一文发表于《普鲁士总汇报》。 6月　评奥勒特（Alb. Leop. Jul. Ohlert）的《理想实在论》的文章发表于《科学评论年鉴》。	

（续表）

黑格尔	同时代人
9月　评论格雷斯（Johann von Goerres，1776～1848）的《论世界史分期与编年之基础》的文章发表于《科学评论年鉴》。 第一学期　讲授"逻辑"、"宗教哲学" 修改《精神现象学》，但修改开始不久后逝世，1832年才出第2版 11月7日　为《逻辑学》第2版写序。 11月10日，11日　讲授"法哲学"两讲。 11月14日5时15分　因霍乱逝世。 11月16日　柏林大学为黑格尔举行葬礼。	
	1832年　歌德逝世。

后记

我在1962年41岁时就出版过一本《黑格尔精神现象学述评》(上海人民出版社)的小册子,由于时代的原因,当时主要是立足于批判黑格尔哲学的唯心主义,即使是对他的“合理内核”,也理解得非常肤浅。屈指38年,我已经是白发苍苍的老人了,面对青年时期讲过的同样一本书,同样一些道理,我更深切地体会到黑格尔的一句名言的含义:青年时期讲过的那些同样的真理,出自老年之口,却包含着他由少而壮、由壮而老的全部生活阅历及其意义。我现在写的这本《解读黑格尔精神现象学》不仅在篇幅上比先前的《述评》扩大了两倍,而且在观点上和解释上都有大不同于过去的新见,主要是从西方现当代思潮最前沿的观点解读黑格尔。这里凝结着我个人38年来由青年人变成老年人的生活经历,其中特别包括我近10多年来阅读西方现当代人文主义哲学家们对黑格尔思想著作的评论和解读的心得体会,当然也凝结着国际思潮的变迁特别是我国近40年来时代的风云变化所给我的影响。黑格尔《精神现象学》所描绘的是人的自我实现的漫长曲折的战斗历程,我深感现在的这本《解读》,对比过去的那本《述评》来说,也是经历了近40年来风雨苍黄的产物。这本《解读》和我过去论黑格尔的那些著作不同的是,它不完全是讲解黑格尔哲学的哲学史著作,而且融汇了我个人近一二十年来的哲学

思想和观点。在这方面，我希望有兴趣的读者能特别细读本书第十章“真无限？坏无限？”。

《精神现象学》是一部极其晦涩难懂的书，它刚一问世，就遭到读者在这方面的责难。为了把这本《解读》写得能让更多的人接受，我原想摆脱黑格尔原著原文和术语的羁绊，完全按照我个人对《精神现象学》的体会，用自己的语言来行文，就像美国新黑格尔主义者鲁埃士关于《精神现象学》的讲演那样，这样的做法显然有利于快速地把握原书的大意，但很难让读者把我的《解读》与黑格尔的《精神现象学》原著相对照，对于读懂原著来说，收效不大。因此，我仍然采取了大体按原书段落的顺序引证必要的原文和专门术语和夹述夹议夹解释的办法；这样做，文字上难免有些梗塞，但我还是尽量设法增加了书的可读性。读者如想快速了解《精神现象学》的大意，建议先读我的“序”、“导言”中的“精神现象学”部分和第十一章中鲁埃士部分以及附录一：“超越之路”。《精神现象学》的“导论”，是《精神现象学》这本晦涩的书中最晦涩的部分，海德格尔对“导论”作了逐段的解释，他的解释非常深刻，特别是对理解黑格尔到现当代哲学的过渡很有启发，但他写得比黑格尔的原文还要晦涩，我在《解读》的第二章“《精神现象学》的‘导论’”中虽尽量努力把海德格尔的解释写得通俗些，但仍需读者具有加倍的耐心。我想，读者如果没有这方面的兴趣，可以略去这一章不读。

1962年我的那本《述评》问世时，《精神现象学》的中译本下卷尚未出版，因此本书第六章“精神”和以后的章节中所引用的《精神现象学》原文只能由我自己译自荷夫迈斯特德文本，这次因时间比较仓促，没有来得及一一改引后来出版的中

译本下卷，希望得到中译本译者的理解。

附录一“超越之路——《精神现象学》的启发”是一篇独立的文章，但它是受《精神现象学》的启发写成的，对读者理解《精神现象学》或将有所助益，特附录于本书之后。

年表除按时间顺序罗列了黑格尔本人的事迹外，还增加了与黑格尔有较深关系的“同时代人”一栏，以便读者联系黑格尔当时所处的环境特别是学术环境来了解黑格尔。

本书不当之处，敬希读者指正。

张世英

2000 年 10 月 15 日

于北京大学中关园